ليونارد جاكسون
ت. ثائر ديب

بؤس البنيوية

الأدب والنظرية البنيوية





بؤس البنيوية

عنوان الكتاب : بؤس البنيوية
العنوان الأصلي للكتاب: **The Poverty of Structuralism**
Literature and Structuralist Theory by
Leonard Jackson
Longman, London and New York, 1991
ترجمة : ثائر ديب
الناشر : دار الفرقد
الطبعة الثانية : 2008

التنفيذ والإشراف : دار الفرقد
الإخراج الفني : رغداء حلوم
تصميم الغلاف : اسماعيل سويلم

دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع
سورية - دمشق
هاتف : 6660915 - 6618303 (00963-11)
ص . ب : 34312 فاكس: 6660915 (00963-11)
البريد الإلكتروني : info@alfarqad.com
الموقع على شبكة الإنترنت : http://www.alfarqad.com

تاليف: ليونارد جاكسون

بؤس البنيوية

الأدب والنظرية البنيوية

ترجمة: ثائر ديب

دراسة فكرية

إلى عائلتي الحبيبة

ل. ج

أ.م . ج

و إ. ج

المحتوى

شكر

إن الديون التي أدين بها هي من الكثرة بحيث لا أكاد أعلم بأيّها أقرّ؛ إلا أنني ممتنّ بصورة خاصة لزملائي بيتر رايان، إيان بيرتشَل، ديفيد غريلز، جوناثان ري، وبيتر ويدوسَنّ إذ دفعوني إلى التفكير في نظرية الأدب، أو قرأوا أجزاء من مخطوطة هذا الكتاب وعلّقوا عليها، أو أبدوا ردود أفعالهم حيال عروضٍ شفهية لأجزاء منها، أما زميلي الأوثق صلة، والذي قرأ كل ما كتبت بعين ناقدة، فهو زوجتي إليانور جاكسون. ودَيْني تجاهها هو أعظم من أن يُقَدَّربثمن. غير أن ذلك كلّه لا يعني موافقتهم بالضرورة على أيّ جانب من جوانب هذا الكتاب، كما لا يعني مسؤوليتهم عن أيّ عيب فيه.

تصدير
إشكاليات في أسس النظرية الحديثة

قامت النظرية الأدبية الحديثة على أعمال كلٍّ من ماركس وسوسور وفرويد ؛ بيد أنّ ما بُنِيَ على تلك الأعمال كان بنية فوقية شاسعة وباروكية[1] من النظريات والتناقضات، عن المجتمع، واللغة، والذات الإنسانية، كفيلة بأن تُدْهش تماماً أولئك الثلاثة الذين قامت عليهم. والنظرية الأدبية الراديكالية الجديدة تثير التزاماً محموماً لدى بعضهم، إلا أنها تُربك غير الملتزمين بيننا وتغضبهم بقدر ما تفتنهم؛ والسؤال المطروح هو هل هذه الميتافيزيقا المتناقضة ضرورية لفهم الأدب؟ وهل تنطوي على أيّ معنىً في الحقيقة؟

وفي هذه الأيام، ومع اختفاء الماركسية من مواطنها الأوربية الشرقية، يبرز سؤال قاتم: هل شكّلت هذه المجموعة من الاحتجاجات الراديكالية نظريةً في الأدب جدّيةً في أيّ يوم من الأيام؟ وهل حاولت يوماً حتى محاولة (كما يُفْتَرَض بنظرية جدّية في العلوم الاجتماعية) أن تفسّر كيف يعمل الأدب؟ ألم تعمل بالأحرى على استخدام الدراسات الأدبية، والسينمائية، والثقافية، في بناء إيديولوجيا ذات أصداء نظرية هدفها معارضة الرأسمالية، والميتافيزيقا الغربية، والعلم؟ إيديولوجيا الانشقاق الفكري الغربي، التي كانت قوية فعّالة في الستينيات، لكنها بدأت الآن تخبو وتعتق وتبدي رثاثتها؟

يقدّم هذا الكتاب والكتابان اللذان يليانه مدخلاً إلى هذه الأفكار ونقداً لها في الوقت ذاته. والنقد أمرٌ أساسي بمعنى العودة إلى أسس هذه النظرية التاريخية والمنطقية، ورفض ما

١- الباروكي،baroque ، هو ما يرتبط بأسلوب في التعبير الفني ساد في القرن السابع عشر بخاصة. وهو يتميز عموماً بدقة الزخرفة وغرابتها وباصطناع الأشكال المنحرفة أو الملتوية (في فن العمارة) وبالتعقيد والصور الغريبة الغامضة (في الأدب)، وهو يُطلَق عموماً على الزخرفة المفرطة أو الغريبة.(م)

تبديه ما بعد البنيوية من مناهضة لهذه الأسس. وهكذا يشكّل هذا الكتاب، ***بؤس البنيوية***، مدخلاً نقدياً إلى الأسس البنيوية. أما الكتاب الذي يليه فيتناول الماركسية، ليأتي الكتاب الثالث في الأسس الفرويدية. وكلّ من هذه الكتب يضع نصب عينه الغاية ذاتها. وهي أن يفسّر النموذج النظري الأساسي المعني - وهو هنا نموذج اللغة البنيوي - وأن يتناول الطريقة التي طُوِّرَ بها هذا النموذج - أو حُرِّف، أو شُوِّه، أو رُفِض، أوحورب أو حُوِّل إلى نقيضه - ليصبح جزءاً من اللغة التي يستخدمها منظِّرو الأدب والثقافة المعاصرون .وأنا آمل من كلِّ من يقرأ هذه الكتب الثلاثة جميعها أن يأخذ في حسبانه بعض القضايا الأساسية المتعلقة باللغة، والمجتمع، والعقل مما تفترضه مسبقاً تلك اللغة الصعبة المُسْتَخْدَمة في النظرية الأدبية والثقافية الحديثة والتي غالباً ما تكون مخبوءة فيها. غير أنَّ هذه الكتب لم تكتب بتلك اللغة الصعبة، ولا تفترض مسبقاً أنّ شيئاً من تلك النظرية صائب وصحيح.

لقد كتبتُ كلَّ كتاب من هذه الكتب على مستوىً يُفْتَرض أن يكون مفهوماً لدى الطالب الجامعي أو أيّ قارئ جادّ. ولذلك لم أتردد في تقديم أيّ خلفية تقنية وفلسفية ضرورية لهذا الغرض، وإن كان ذلك، في الغالب، بشكل خلاصة أو موجز وبحدٍّ أدنى من المصطلحات التقنية الاختصاصية. ومن المفترض بأيّ قارئ لهذا الكتاب الأول أن يتمكن من الإلمام بالدعاوى الرئيسة التي أطلقها سوسور بشأن اللغة الإنسانية، وبما يُعتبر ضرباً من التوسّع المعقول بهذه الدعاوى بحيث تطال الأدب. ولعل الأهم من ذلك هو أن يعرف القارئ تلك المزاعم الرئيسة التي لم يطلقها سوسور، بل وربما كان سينظر إليها بعين السخف، مع أنها تُنْسَب إليه اليوم على نطاق واسع وتُسْتَخْدَم كأساس للنظرية الأدبية. كما آمل أن يسري ذلك أيضاً على المواقف الأساسية لرولان بارت، وعلى ذلك الجزء بالغ الصغر الذي ناقشته من أعمال ديريدا، وكذلك على كثير من المفكّرين مثل رومان جاكوبسون، وكلود ليفي شتراوس، وجاك لاكان ممن سأتعّرض لهم باقتضابٍ أشد.

فأطروحتي العامة التي أقدّمها هي التالية: لقد بدأت البنيوية - والتي أعني بها بصورة أساسية محاولة تطبيق نموذج اللغة البنيوي، الذي ساد في ألسنية أوائل القرن العشرين،

على العلوم الإنسانية عموماً وعلى الأدب بوجه خاص ـ لقد بدأت بوصفها استراتيجية بحث عقلاني في أعمال جاكوبسون وآخرين في أواخر العشرينيات. إلا أن هذه الاستراتيجية انطوت على عيب أساسي، نشأ مما دعوته بـ "البؤس المنطقي" في نموذج اللغة الأساسي، وهذا العيب هو عدم كفاية هذه الاستراتيجية وقصورها في تفسير وقائع اللغة ذاتها، فمابالك بوقائع الأدب أو المجتمع. ومع ذلك فقد كانت لا تزال استراتيجية علمية عقلانية حين التقطها ليفي شتراوس في الأربعينيات، لتُجبرَ في فرنسا الستينيات على سلوك سبيل المواجهة مع مادعوته **فلسفة الذات الفرنسية**. وهكذا يكون الفرنسيون هم المسؤولين ليس عن إبداع البنيوية (كما هو شائع في بريطانيا وأمريكا)، وإنما عن موتها.

أمّا ما بعد البنيويات المتنّوعة فهي السلف المباشر للنظرية الأدبية المعاصرة، ويبدو لي أن الكثير منها لاعقلاني في نزوعه، وينبغي تفسيره بالأحرى بوصفه حركة احتجاج ضد الرأسمالية والعلم والميتافيزيقا الغربية والبطريركية وكل شيء آخر لا يروق لمنظّريها، لا بوصفه نظريات جدية ورصينة في الأدب أو الثقافة. ولاشك أن هذه المسألة هي مسألة كبيرة وخلافية، وستقتصر عنايتي في هذا الكتاب على جزء منها وحسب. وبكلام أدقّ فإنني سوف أُعنى بمدى صحة نقد ديريدا لسوسور ومدى سريانه وفعاليته، وبما أدعوه بـ "الصوفيّة النصّية" التي أثارتها أعماله لدى النقّاد اللاحقين؛ كما أناقش تلك الفلسفة الغريبة التي دعوتها بـ "المثالية الألسنية والخطابية"، التي يبدو لي أنّ من الممكن أن نجدها لدى كثير من النقاد الأنجلوأميركيين في السبعينيات والثمانينيات، مع أنهم يصفون أنفسهم بالماديين. وهذه الفلسفة، التي تفترض أن اللغة تحوز على قدرات تكاد أن تكون سحرية في بناء العالم والعقل، غالباً ما نُسِبَتْ إلى سوسور على نحو يجافي العقل والمنطق. وسوف أحاول في أحد الفصول الأخيرة من هذا الكتاب أن أبيّن زيف هذا الأمر وتهافته، وأنّ لا علاقة له بسوسور.

ولسوف أشير أيضاً بعض الإشارات الإيجابية البنّاءة سواء فيما يختصّ بالتعامل مع اللغة أو التعامل مع الأدب. فأشير مثلاً إلى أن ثمة اتجاهات لافتة في البحث والاستقصاء التجريبيين، لا الميتافيزيقيين، تتناول الطريقة التي تُبنى بها المفاهيم المعقدة بواسطة اللغة، والطريقة التي تتكشّف بها لوحة العالم النظامية الأساسية من خلال دراسة بنية الاستعارات

الموجودة في لغة من اللغات. كما أشير إلى أن ثمة إطاراً فلسفياً أسبق بكثير هو أيضاً أنفع بكثير من النسبيّة المعاصرة في الدراسة التجريبية لكل من اللغة والأدب على السواء . فهو يتناول بصورة أفضل علاقة اللغة بالفكر ؛ ويتناول بصورة أفضل طبيعة الأشياء المعقدة ونصف المادية كأعمال الأدب. بل أشير أيضاً إلى أن ثمة بعض الفضائل ذات القيمة الأدبية في نظريةٍ وظيفيةٍ موضوعية.

أما الكتاب الثاني في هذه السلسلة، وعنوانه المؤقّت *نَزْعُ مادية كارل ماركس*، فيناقش الأسس الماركسية التي قامت عليها النظرية الحديثة؛ حيث يدافع عن القيمة الدائمة التي تنطوي عليها العناصر المادية والعلمية في النظرية الماركسية فيما يتعلّق بالتفسير الثقافي، كما يشير إلى أيلولة بقية تلك النظرية إلى الزوال، بما في ذلك قسمها الثوري برمّته. ويرى هذا الكتاب أن معظم النظرية الحديثة اليسارية هي مثال لما دعاه ماركس بالمثالية؛ ولذلك فإنه قاصر فكرياً عن تفسير الظواهر، ورجعي موضوعياً، ومسؤول جزئياً عن انتصار الحكومات اليمينية، وهنا المفارقة.

ويناقش الكتاب الثالث، الذي أعنونه مؤقتاً بـ *إبعاد فرويد عن العلمية*، الأسس الفرويدية التي قامت عليها النظرية الحديثة؛ حيث يدافع عن القيمة التي تحوزها نظريات فرويدية معينة بوصفها جزءاً من التفسير النفساني العلمي للظواهر الثقافية؛ ويقف ضد ذاك النزوع إلى إعادة صياغة فرويد بطرائق غير علمية أو موضوعية، سواء كانت إنسانوية، أو هيدغرية، أو لاكانية، أو سواها ؛ وضد النزوع إلى رؤية فرويد ، ضمن النظرية الأدبية، بوصفه مجرد نصّ آخر يوضع قبالة جميع النصوص الأخرى.

ولقد كتبتُ هذه الكتب لنوعين من الجمهور ؛ أولهما هو الطالب الجامعي والقارئ العام اللذان يرغبان بمعرفة المزاعم التي أطلقتها النظريات البنيوية وبعض النظريات مابعد البنيوية؛ والثاني هو الاختصاصي المهيأ لتقديم بعض السجالات ضد تلك المزاعم. وآمل ألا تنفر هذه المجموعة الثانية من كتابتي بلغة واضحة، ومن تقديمي تفسيراتٍ داعمة بلغة واضحة أيضاً لأيّ مادة في الألسنية أو الفلسفة تحتاج إلى هذه التفسيرات الداعمة. ففي بعض الأحيان تجد من يرى أن مجرد الكتابة عن النظرية الحديثة بلغة واضحة هو أمر ينّم على عجز

أساسي عن الإحاطة بأهميتها، وعلى تحيّز إيديولوجي أيضاً. ومن الواضح أنني لا أصدّق ذلك، بل أرى فيه ضرباً من التنمّر النخبوي. والحقّ أن النظرية الأدبية هي حزمة من الاختصاصات؛ حيث الألسنيون لا يفهمون الفلاسفة، والفلاسفة لا يفهمون الألسنيين، ولا أحد يفهم جاك لاكان. وما ينبغي علينا فعله هو الانخراط في محاولات تعاونية كي يفهم واحدنا الآخر، لا في محاولاتٍ للزعيق بصوتٍ أعلى واحدنا تجاه الآخر.

ولذلك فقد حاولت دائماً أن أكتب بلغة يفهمها الطالب الجامعي في السنة الأولى، وإنْ كنت أقّدم سجالات في تاريخ البنيوية، أوفي اللغة والألسنية، أو في تمثيلات المعنى وواقع الأشياء المجردة كاللغات، والأعمال الأدبية (بل والرياضيات في إحدى الحالات) مما ينبغي على الاختصاصي أن يحمله على محمل الجدّ. فمن المتاح للاختصاصي، في النهاية، أن يترجم هذه السجالات إلى لغة صعبة بما يكفي لأن يفهمها؛ أمّا غير الاختصاصي فلا يتاح له أن يقوم بالترجمة المعاكسة.

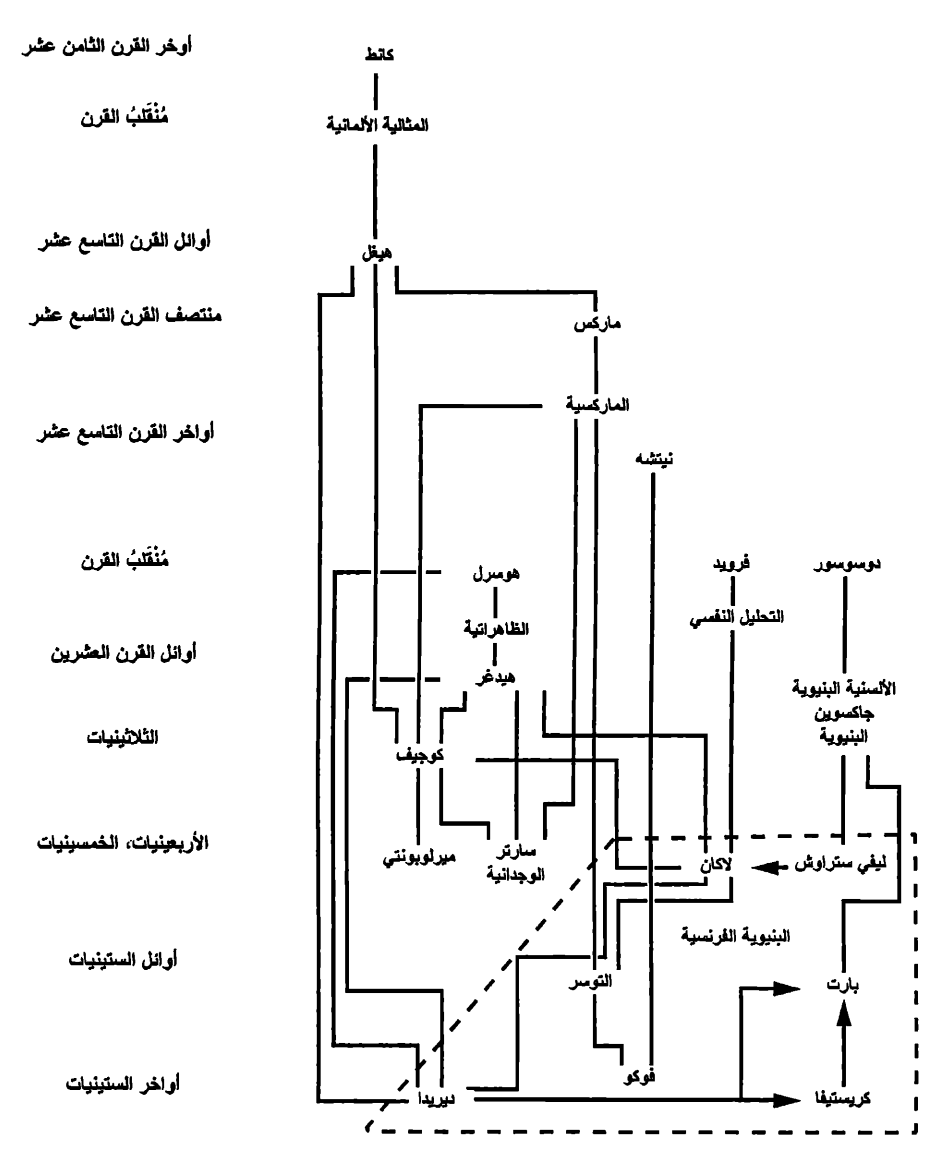
ويجد القارئ في مَدْخِل هذا الكتاب خلاصة له، بشكل مبسَّط إلى حدّ بعيد ومفرط في عموميته، دون أيّ تفصيلات، أو سجالات داعمة، أو تفسيرات، أو مراجع. فهذه جميعاً تركتُ لها متن الكتاب. كما وضعت أيضاً في بداية كل فصل خلاصة موجزة للسجال القائم فيه وقائمة قصيرة، في نهايته، بالكتب التي يمكن للمبتدئ قراءتها.

رجال وحركات
بعض خطوط الصلة بين الأفكار
التي تشكّل أساس النظرية الأدبية الحديثة

في بداية القرن العشرين كانت المثالية الألمانية، والماركسية، وعلم الظاهرات وعلم الظاهرات الوجودي، والتحليل النفسي، والبنيوية القائمة على الألسنية، خمس حركات فكرية منفصلة تماماً. غير أنها اجتمعت معاً في فرنسا الخمسينيات والستينيات وارتبطت معاً بعقدة لا سبيل إلى حلها غالباً ما دُعِيَتْ، على نحوٍ مضلّل، بالبنيوية الفرنسية.

أما ما يدعى بـ "ما بعد البنيوية" فهو، باعتقادي، ردّ معقّد على إخفاق هذه الحركات الخمس في التماسك والالتحام ضمن إطار فلسفي واحد ونظرية عامة في العلوم الإنسانية. وقد جاء هذا الردّ على هيئة سجال يرى أننا لا نستطيع أن نقيم مثل هذه النظريات العامة؛ فهي تدمر ذاتها، ولا توجد إلا من خلال فرض البنية فرضاً وقمع الأصوات المعارضة. وهذه نظرة يمكن أن تفضي إلى نسبية وانطباعية متطرفتين.

(انظر الشكل في الصفحة ٢٠ من الكتاب)



السبعينيات، الثمانينيات «مابعد البنيوية» - أو بالأحرى ما بعد الظاهرية، ما بعد الفرويدية، ما بعد الماركسية

مَدْخِل
من علمٍ اجتماعي إلى صوفيّة نصّية وبالعكس: عالم النظرية الحديثة

١. أسس النظرية الحديثة لدى ماركس وفرويد وسوسور وبؤس النموذج البنيوي

غريبٌ أمر النظرية الأدبية الحديثة. فلو انطلقنا من المعايير التي تُطَبَّق في العادة على النظريات العلمية والفلسفية، لكان ما ننتظره من النظريات الأدبية هو أن تأتي كمحاولات توضح الكيفية التي تعمل بها القصائد والمسرحيات والقصص، فتبيّن لماذا تمتلك هذه الأعمال ما تمتلكه من بنى ألسنية معينة، وما هي الآثار النفسيّة التي تخلّفها، وما علاقتها بالمجتمع والتاريخ، كلّ ذلك في إطار من النقاش العقلانيّ العاديّ الذي يرمي إلى إضفاء نوع من الاتساق الداخلي على هذه النظريات ونوعٍ من الاتساق مع الوقائع والأدلّة. والمدهش، بالنسبة لي على الأقلّ، أنّ كثيراً من النظريات الحديثة ليست كذلك، فهي لا توضح شيئاً أو تضفي معنىً على شيء. وبعبارةٍ أكثر تهذيباً، فإنّ كثيراً منها لا يعدو أن يكون مرتعاً لمفارقات وتناقضات واعية مقصودة ترمي إلى تحاشي التفسيرات الاختزالية والميكانيكية، وهي تبدو شديدة الغرابة لدى مقارنتها مع علم النفس مثلاً، أو مع الألسنية أو المنطق، فما بالك بالكيمياء أو الفيزياء. بل إنها تُطلِقُ في بعض الأحيان سهام انتقاداتها الجذرية في وجه هذه العلوم والإطار العقلاني الذي تصدر عنه، وترى في هذه العقلانية تعبيراً عن الرأسمالية الغربية، أو الميتافيزيقا الغربية، أو عن اسم الأبّ والبطريركية. وهكذا تصبح النظرية الأدبية نوعاً من الميتافيزيقا البديلة، أو بديلاً للميتافيزيقا، أو ضرباً من إيديولوجيا معارضة. وهذا هو السبب في شعبيتها الواسعة.

وما أرمي إليه في مشروعي هذا، الذي اخترت عنواناً له **أسس النظرية الحديثة**، هو أن أتتبّع كيف تطورت هذه النظرية عن طريق نوعٍ من إعادة القراءة الفلسفية لكلٍّ من الماركسية والتحليل النفسي والبنيوية، وكذلك أن أناقش بعض المزاعم التي تطلقها، وأتساءل ما إذا كانت قادرةً على تناول الأدب (أو الميتافيزيقا) على نحوٍ أفضل مما تقوم به النظريات الواقعية، المادية، القائمة على الحسّ المشترك أو الفهم الشائع. وأنا أعلم، بالطبع، أنّ معظم المنظّرين سوف يجيبون عن هذا السؤال الأخير بالإيجاب. كما أعلم أنّ ما تتّسم به النظرية الحديثة من تعقيد فلسفي، يتأتّى لها من الاتّكاء على نيتشه وهيدغر وديريدا، يُرى على أنّه واحد من موجبات الاحترام الكبرى التي تتمتّع بها. ولو عقدنا مقارنةً بين الإطار المفاهيمي للناقد التلقيدي والإطار المفاهيمي للمنظّرين المحدثين لبدا الإطار الأول نياندرتالياً[1]، ومجرد مجموعة من الحشرجات الانفعالية الموروثة. وهذا هو السبب في أنّ المنظّرين المحدثين لايُبدون كثيراً من الاهتمام بالاعتراضات الحماسية التي يطلقها النقّاد التقليديون، فما الفائدة من دحض الحشرجة وتفنيدها؟ غير أنني أرى أن النقد الأدبي التقليدي هو نظرية واقعية ومادية رصينة، في حين أن كثيراً من النظريات النصّية الحديثة ليس سوى ضرب من الصوفيّة المثالية التي تهدف إلى القفز فوق الإشكاليات الجدّية المطروحة في الفكر والسياسة.

ولو عبّرتُ عن موقفي باختصار وتحيّز لقلت: إنّ النظرية الأدبية الحديثة التي سأتناولها قد تطورت في فرنسا خمسينيات القرن العشرين وستينياته من خلال إعادة التفكير بمقولات كارل ماركس وسيغموند فرويد وفرديناند دوسوسور، وأصبحت إيديولوجيا جماعة من المثقفين الهامشيين الواقعين في مكانٍ ما بين حزب شيوعي ستاليني ضخم وبرجوازية أشدُّ ضخامة. كما تطورت هذه النظرية أيضاً في ظلّ التأثير الفكري الذي مارسته الفلسفة الفرنسية التي عُنِيَت بالذّات، حيث اتكأت هذه النظرية على أفكار هوسرل وهيدغر

١- نسبةً إلى وادي النياندرتال قرب دوسيلدورف في ألمانيا حيث وُجِدَت بقايا هيكل عظمي لإنسان قديم كان يعيش في الكهوف.(م)

وتنازعت مع أفكار ميرلوبونتي وسارتر. وقد استطاعت تحت اسم "البنيوية" المحدود والمضلّل أن تعقب الوجودية لفترة وجيزة بوصفها مجموعة من الفلسفات الشعبية، ليعقبها بعد انهيار النموذج البنيوي حوالي العام ١٩٦٧ تشكيلة من ما بعد البنيويات التي تمّ تصديرها إلى المثقفين الهامشيين والمنعزلين في أصقاع الأرض. ومن هنا أسباب سخطنا واستيائنا الراهنين.

لا شكّ أنّ هذا العرض الموجز يُفرط في تبسيط مجريات الأمور وما تشتمل عليه من تنّوع وتعقيد. وكلمة "تطورت" التي استخدمتها في الفقرة السابقة هي أوهى بكثير من أن تلتقط عملية التحويل الخلاّق التي تمّ من خلالها قَلبُ ماركس وفرويد وسوسور إلى نقائضهم. فالمنظّر اليساريّ الحديث أميَل إلى التأثّر بميشيل فوكو –وبنيتشه تالياً– منه بكارل ماركس؛ فهو أشدُّ اهتماماً بتنظير الطريقة التي تنتج بها "القوّةُ" "معرفةً" منه بالصراع الطبقيّ وتأثير الاقتصاد. واللاكانيّ الحديث بعيد كلّ البعد عن روحيّة التوجّه العلمي، الميكانيكي، البيولوجي لدى فرويد، على الرغم من تلك المدرسيّة الزائدة التي يبديها في استخدامه مقالات فرويد الأصلية. أمّا سوسور الحقيقي فقد اختفى تماماً خلف فيلسوف اللغة المثالي وتمّت إعادة بنائه بحيث يخدم الأغراض التي وضعتها جماعة *Tel Quel* وجاك ديريدا نصب أعينهم.

غير أنَّ هذه الأصول العظيمة لم تتراجع إلى الخلف وتصبح من الماضي على الرغم من عملية التحويل التي خضعت لها. وإحدى السمات التي ميّزت النظرية الحديثة أنّ المسهمين الأساسيين فيها، مثل جاك لاكان في التحليل النفسي، ولوي ألتوسر في الماركسية، وجاك ديريدا في اللا– نظرية النصّية، قد نزعوا إلى الاكتفاء بكونهم شرّاحاً ومعلّقين. وهكذا أعادوا قراءة النصوص المقدسة بدلاً من أن ينقضوها فظلّت المقولات الأصلية للماركسية والتحليل النفسي والألسنية تطلّ برأسها من النظريات الحديثة لتقلب استنتاجاتنا رأساً على عقب. وظلّت أشباح ماركس وفرويد وسوسور ترتاد النظرية الحديثة قائلةً: "لم أقصد هذا قطّ!" فحين يصف منظّر حديث نفسه بأنّه ماديّ، يصرخ شبح ماركس حانقاً: "كنتُ أتحدّث عن الاقتصاد". وحين يقدّم لاكانيّ حديث عرضاً للتحليل النفسي، يعبّر شبح فرويد عن

احتجاجه قائلاً: "هذا هذر لا علاقة له بالعلم". وكلّما قرأت كتاب ديريدا ***في علم الكتابة***، أسمع شبح سوسور وهو يصرخ: "كاذب!".

ولقد وطّدتُ عزمي في هذا الكتاب على تقديم نوع من الدفاع عن كلّ من ماركس وفرويد وسوسور ضد أتباعهم المحدثين. فنظريات هؤلاء الثلاثة لها فضائلها العظيمة، على الرغم من عيوبها الكبيرة، ولا يمكن لنا أن نستغني عنهم إذا ما أردنا إقامة نظرية أدبية قادرة على التفسير حقّاً. غير أنّ هذه الفضائل قد هُدِرَت في سياق تطور النظرية الأدبية الحديثة كيما يتمّ البناء على العيوب ونقاط الضعف. وكان ذلك عاقبةً لإهدار النظرية الأدبية الحديثة ذاك الهدف المتمثّل في تقديم تفسيرات وشروح لكيفية عمل الأدب والاستعاضة عن ذلك بمطامح إيديولوجية عريضة وغائمة ورافضة، وبانتقادات للرأسمالية والميتافيزيقا الغربية والبطريركية ولإمكانية القراءة ذاتها. فالنظرية الأدبية تسحب البساط من تحت أقدامنا في كلّ مجال من مجالات الحياة، وهذا ما يولّد إحساساً مدوِّخاً بل ولذيذاً حين نعتاد عليه، غير أنّها لا تفسّر شيئاً.

لقد تقاسم كلّ من ماركس وفرويد وسوسور شيئاً مهمّاً هو اعتقاد ثلاثتهم أنهم علميون. فماركس كان يرى أنه قد وضع أساساً علمياً للاشتراكية؛ وكان فرويد يرى أنّه فعل الشيء ذاته بالنسبة لعلم النفس؛ أمّا سوسور فحاول أنّ يضع أساساً علمياً لدراسة اللغة، أو لدراسة الدواليل[1] بوجهٍ أعمّ. وهذا المقصد العلمي هو الشيء الأساسي الذي ضاع في سياق تطور النظرية الحديثة انطلاقاً من أعمال هؤلاء المفكّرين الثلاثة، وكان ذلك حوالي العام ١٩٦٧. وبدا الأمر كما لو أنّ من المتّفق عليه أننا يجب أن نتخلّى عن كلّ أمل بقيام نظريات علمية في الثقافة، وكذلك عن أيّ محاولة ترمي إلى تحقيق ذلك. ومع أنّ أحداً لم

١- الدواليل، جمع دالول sign. فبخلاف ما هو شائع، لم أضع كلمة "علامة" أو "إشارة" مقابل الكلمة الإنجليزية sign، بل تعاملت معها ومع اشتقاقاتها على النحو التالي:

Sign *دالول*، فهو كما تقول النظرية الألسنية اجتماع *الدالّ* signifier *والمدلول* signified. أمّا significance وsignification فهما *دلالة* و*تدليل* على التوالي. وكل ذلك في محاولة للمحافظة على الجذر المشترك بين هذه الكلمات، وكذلك للاحتفاظ بكلمة "علامة" كمقابل للكلمة الإنجليزية mark.(م)

يقدّم أسساً ومبررات كافية لوجهة النظر هذه، إلا أنها نبعت بصورة تكاد أن تكون طبيعية من أهداف "ثورية" أو علاجية معينة، أو من سيادة فلسفات معينة، كفلسفة هيدغر على سبيل المثال. ولقد عبّر وولتر بايميل عن ذلك تعبيراً محكماً في كتابه ***مارتن هيدغر*** (١٩٧٣) حيث قال: "ربما كان من الأسلم أن نحتفظ بمصطلح "التفسير" للإشارة إلى النشاط الرامي إلى التقاط السيرورات الطبيعية وفهمها". فهو يعترض اعتراضاً مبدئياً على فكرة وجود نظرية تفسيرية تُستَخدَم في مجال الكائنات البشرية؛ وهو اعتراض لا يخلو منه كثير من الأعمال الحديثة وغالباً ما يُعبّر عنه على مستوىً نظريّ رفيع. أما من جهتي، فإنني أجده اعتراضاً خرافياً في جوهره، وبقيّة باقية من رؤية للعالم سابقة على العلم.

وأنا أفترض في هذا الكتاب أنّ من بين ما نريد للنظرية الأدبية أن تقوم به هو أن تقدّم لنا تفسيرات علمية للأدب بوصفه ظاهرة من ظواهر هذا العالم؛ وألاّ تكون هذه التفسيرات عراقيل تقف في وجه فهمنا للأعمال الأدبية بل تساعدنا في ذلك فعلاً. وأنا لا أعتبر أنّ هذا الأمر حاصل عملياً فآخذه بوصفه مسلمّة أو بداهة، بل أساجل في هذا الشأن في مواضع محددة من هذا الكتاب، كما أساجل أيضاً بشأن عناصر معينة أساسية في أعمال ماركس وفرويد وسوسور معتبراً أنها تلعب دوراً جوهرياً في التفسير الثقافي، وإن يكن بشكل متغيّر وعصريّ، فلا نستطيع العمل من دونها.

والعنصر الأساسي في نظرية ماركس، كما أرى، هو ماديته التاريخية؛ أي تلك اللوحة التي رسمها للمجتمع البشري بوصفه قائماً على قوى وعلاقات الإنتاج، أي على الكيفية التي يتمّ بها إنتاج الأشياء المادية ومَنْ يتحكّم بذلك ويسيطر عليه. وهذا ما يفضي بنا إلى رؤية الثقافة الرفيعة بوصفها انعكاساً للسيرورات الاقتصادية، وجزءاً مكمِّلاً لها في الوقت ذاته، كما يسوقنا إلى تحليل النتاجات الثقافية تبعاً للضوء الذي تلقيه على هذه السيرورات. وقناعتي أنّ من غير الممكن العمل من دون هذا الأسلوب في التفسير والأسلوب الذي يلائمه في التحليل. فنحن بحاجة إلى نظرية ماركس المادية التاريخية حتى لو رفضنا وجهات نظره في الثورة ورأينا فيها ضرباً من الهراء الرومانسي. (ولقد صار أمراً نمطياً مألوفاً أن يكون اليسار بعيداً عن هذه المادية التاريخية، محتفظاً بعاطفة لاأساس لها تجاه لغة الثورات

الخيالية. و"الماديّ" الحديث هو في الغالب شخص يعتقد أنّ الصراع الطبقي هو صراع من أجل التحكّم بإنتاج معاني جديدة للنصوص الأدبية. وهذا ما سأحاول أن أستقصيه في المجلد الثاني من مشروعي هذا وعنوانه ***نزع ماديّة كارل ماركس***.

والعنصر الأساسي في النظرية الفرويدية هو تبيانها آثار اللاوعي الدينامية؛ أي الطريقة التي تنبثق بها السيرورات المكبوتة في اللاوعي وقد تحولت وارتدت أشكالاً تتراوح بين العُصاب وزلاّت اللسان والأحلام. ويمكن لهذا العنصر الأساسي في نظرية فرويد أن يفضي بنا إلى تفسير الإنتاج الأدبي والاستجابة الأدبية بوصفهما نتاجاً لسيرورات مشابهة. ومع أنّ هذا التطبيق يقع بين أقدم التطبيقات الأدبية لهذه النظرية، إلاّ أنّه يبدو لي ضرورياً تماماً إن كنّا نبحث عن تفسيرات علميّة للظواهر الثقافية.

لابدّ أنّ بعض النقّاد سيردّون على مثل هذا الكلام قائلين: "إنّ التفسير العلمي لا يهمّنا في شيء، فهو تفسير مُبْتَسَر وجاف، ما يهّمنا هو التأويلات التي يمكن أن تخضع لها النصوص، فهي خصبة ومثيرة. وغايتنا هي غاية تأويلية وليست علمية". غير أنّ هذا الردّ قاصر لا يفي بالغرض. فنحن لا نجد لدى ماركس، أو فرويد، أي تضارب بين البحث عن التفسير والبحث عن التحليل الثقافي أو النصّي، بل نجد، على العكس، أنّ هذين النوعين من البحث يعزّز واحدهما الآخر، فوجود تفسير للإنتاج الأدبي في علاقته بالسيرروات اللاواعية هو ما يبرر لنا تحليل أعمال معينة من حيث محتوياتها اللاواعية.

غير أنّ الميل السائد اليوم هو الابتعاد عن التحليل النفسي العلمي باتجاه نمط إنسانويّ، أو ظاهراتي، أو وجودي، أو لاكانيّ. والنقّاد المُحْدَثون لا يرون أنّ فرويد أو لاكان يقدّمان نظريات تفسيرية، بل مجرد نصوص توضع قبالة النصوص الأدبية وبالتعارض معها، الأمر الذي يدفع المرء إلى طرح السؤال: "ما الهدف النظري التي نتوخّاه من وضع مجموعة اعتباطية من النصوص، التي حدث أنّ فرويد كان قد كتبها، قبالة مجموعة اعتباطية من النصوص التي حدث أن دعوناها أدباً؟" يبدو أنّ الهدف هو مقارعة فكرة "النظرية" ذاتها في هذا الميدان، وهي مقارعة سوف أتفحّصها في المجلد الثالث من مشروعي وعنوانه ***إبعاد فرويد عن العلمية***.

أمّا العنصر الأساسي في نظرية سوسور، الذي يمثّل الشخصية الرئيسة في مجلدي الأول هذا، فهو تصوره اللّغة بوصفها نظاماً بنيوياً يشكّل أساساً لكلّ استخدام لغويّ، أو لكلّ كلام، سواء كان نطقاً أم كتابة. وثمّة عنصر ثانٍ هو العلاقة الاعتباطية في جوهرها بين أصوات اللغة والمفاهيم التي تعبّر عنها هذه الأصوات (أي واقعة عدم وجود ماهو خنزيريّ في كلمة "خنزير"،على سبيل المثال). وهذا ما يدعوه سوسور "اعتباطية الدالول". فضلاً عن عناصر أخرى تشتمل على التمييز بين الدراسة التاريخية (أو **التزّمنية**) للّغة وتبدّلها والدراسة **(التزامنية)** لبنيتها الداخلية في لحظة محدودة؛ والتمييز بين **المحور التركيبي** للّغة، وهو المحور الذي تتمّ بواسطته سَلْسَلَةُ الدواليل مع بعضها بعضاً، وما يدعوه سوسور **محور التداعي**، الذي يستدعي بواسطته كلّ دالول دواليل أخرى كثيرة ليست حاضرةً؛ والتمييز بين نظاميّ التقابل بين الأصوات والتقابل بين المفاهيم، الأمر الذي يساعد على الحدّ من اعتباطية الدالول. ولقد مارس هذا النموذج السوسوري في دراسة اللغة تأثيراً هائلاً على ألسنية النصف الأول من القرن العشرين، وظلّ يمارس بعض التأثير حتى منتصف الخمسينيات، حين أفسحت النماذج البنيوية في المكان لقواعد شومسكي التوليدية.

من الواضح الآن، بل ومنذ الأربعينيات بالنسبة لجاكوبسون، أنّ ثمة نقاط ضعف جوهرية في نموذج اللغة السوسوري؛ وهي نقاط ضعف تبلغ من الشدّة ما يكفي للقول، بمجرد إلقاء نظرة سريعة على ذلك النموذج، إنّه عاجز منطقياً عن تقديم نظرية وافية في اللغات البشرية. وأنا أدعو هذا النوع من نقاط الضعف الجوهرية **"بؤساً منطقياً"**. وهذا البؤس المنطقي هو الذي جعل من المستحيل على نموذج اللغة البنيوي أن يفي بالغرض في الميادين الأخرى، كالأنثروبولوجيا، والتحليل النفسي، وغيرهما من الميادين التي تمّ استخدام هذا النموذج فيها، خاصةّ في فرنسا. وتتمثّل نقاط الضعف هذه في أنّ النموذج السوسوري لا يشتمل على تصورٍ وافٍ للنحو أو التركيب؛ وفي أنّ فكرته عن المقولة الأساسية في هذا النموذج، وهي الدالول، فكرة مضطربة مشوّشة؛ والأهمّ من كلّ هذا هو تصور هذا النموذج بوصفه "نظاماً من التقابلات المحضة دون أيّ حدود إيجابية ثابتة"،فلا يكون لدالّ معين كالصوت "cat" أي معنى إلا بتقابله مع دوال أخرى كالصوت "dog". وكأننا نشطر حقلاً

مفاهيمياً مبهماً من الـ cogs إلى cats وdogs إذْ نملك دوالاً لها. ولا شكّ أنّ هذه النظرية تبدو لبعضهم جذّابة، غير أنّ من السهل أن نبيّن أنها مستحيلة منطقياً بالنسبة لأي نظام عمليّ من الدواليل.

ويمكن أن نبيّن أن النموذج البنيوي لا يستطيع أن يقدّم على مستوى التركيب أو النحو تعليلاً للعلاقة بين الجمل المبنيّة للمعلوم والجمل المبنية للمجهول، أو للعلاقة بين صيغ الاستفهام والإجابات الموافقة لها؛ وهو لا يستطيع على المستوى الدلاليّ أن يقدّم تعليلاً لمعنى كلمات بسيطة مثل "aunt" و"uncle". وأنا أدعو هذا القصور "بؤس النظرية البنيوية المنطقي"، أو "بؤس البنيوية" باختصار. والحقيقة أنّ منظريّ الأدب الراديكاليين قد نزعوا إلى رفض الأجزاء الأساسية الضرورية في النظرية البنيوية، كالتمييز بين **اللسان والكلام**، وحاولوا البناء على عناصر من السهل أن نثبت فسادها، كفكرة اللغة بوصفها نظاماً من التقابلات المحضة، كما وضعوا تحت طائلة الشكّ الفكرة الأساسية لدى سوسور والتي مفادها وجود "علم" للّغة.

٢. تطور الحركة البنيوية وأفولها

ما أحاول أن أبيّنه في هذا الكتاب هو أنّ البنيوية كانت استراتيجية بحث عقلاني، لكنها تصدّعت وفقدت ميزتها هذه بسبب قصورها وعيوبها المنطقية المتعلّقة بنموذج اللغة البنيوي، فما أدعوه "بؤس البنيوية" جعلها عاجزة في النهاية عن تناول اللغة البشرية تناولاً وافياً، فما بالك بتقديم نموذج وافٍ للعلوم الإنسانية أو النظرية الأدبية. في حين أنّ نموذجاً شكلياً وافياً، مثل النموذج التوليدي- التحويلي للّغة، أو نموذجاً أكثر ملاءمةً للمجتمع أو العقل، قد يكون مفيداً حقّاً. غير أنني لا أريد هنا أن أُطلق أحكاماً أيّ أحكام. وأخر ما أريد أن أفعله هو أن أتوصّل إلى استنتاجات معينة من عدم قابلية البرنامج البنيوي أو النظريات العلمية {القائمة}[1] في الثقافة للتطبيق.

١- كل ما هو ضمن قوسين من هذا النوع { } إضافة للمترجم.(م)

وبالمقابل، فإنّ ما بعد البنيويات العديدة لم تَخْلُ يوماً من عناصر من اللاعقلانية، والتناقض الفاقع، والصوفيّة النصّية، والمثالية الألسنية، واليسارية الطفولية بالمعنى اللينيني لهذه العبارة[1]، مع أنّ ذلك ليس سوى جانب وحسب من قصتهم. كما أنّ بؤس النموذج اللغوي الذي يتبنّونه في بعض الأحيان ليس سوى الأبسط من بين عيوبهم. ولذلك فإنّ انتقادي لكلّ من البنيوية ومابعد البنيويات العديدة يقوم على أسس مختلفة؛ فأرى أنّ الأولى يمكن إصلاحها وتحويلها إلى برنامج بحث عملي، في حين تبقى الثانية مجرد إيماءات فلسفية محضة. ويمكن للقارئ أن يجد أدناه ما يبرر هذا العرض المقتضب السريع، كما يجد عرضاً مفصّلاً ومدّعماً بالحجج في متن هذا الكتاب.

إنّ أول غاية أتوخّاها من هذا الكتاب هي أن أناقش التيار الفكري الذي أنطلق من سوسور، أي تلك الحركة التي يمكن أن نطلق عليها اسم **البنيوية السيميولوجية**، حيث يمكن أن نعرّف **البنيوية** هنا بأنها محاولة تطبيق نموذج اللغة البنيوي الذي قدّمه سوسور وآخرون في بداية القرن العشرين على العلوم الإنسانية بوجه عام. أمّا **السيميولوجيا**، **أوالسيميائية**، فهي علم الدواليل المُفْتَرَض الذي يمكن أن يطال من حيث المبدأ كامل الثقافة الإنسانية، بقدر ما تُرى هذه الأخيرة بوصفها قائمة على تبادل المعاني. وليس ثمّة تطابق بين البنيوية والسيميولوجيا؛ فمن الممكن أن تقوم نظرية للدواليل على غير النموذج البنيوي للّغة. إلاّ أنّ البنيوية والسيميولوجيا تشابكتا، ولذلك كان من المناسب أن نطلق اسم البنيوية السيميولوجية على علم الدواليل المرتكز على نموذج اللغة البنيوي والذي يشكّل الموضوع الأساسي في هذا الكتاب.

ففي الفصل الأول سأبدأ بعرض النموذج اللغوي كما قدّمه سوسور، فما أخشاه هو أنّ تعليم سوسور في كثير من أقسام الأدب اليوم هو تعليم لا يمكن التعويل عليه. فالنّص الأصلي لسوسور ***محاضرات في الألسنية العامة*** لا يُقرَأ في الغالب، سواء بالفرنسية أوالإنجليزية {فما بالك بالعربية}، أمّا المصادر الثانوية المستخدمة فتعود إلى مواقف سوسور

١- إشارة إلى كتاب لينين *اليسارية الطفولية مرض في الشيوعية*.(م)

حوالي عام ١٩١٠، وهي عملياً مواقف تمّ اختراعها في باريس في خمسينيات القرن العشرين وستينياته. ومعنى هذا أننا أمام عملية تشويه لتاريخ الأفكار. وسبب ذلك، كما أرى، هو العداء المستحكم تجاه علم الألسنية ذاته وتجاه أيّ مقاربة للّغة علمية أو تجريبية. وهو موقف يمكن أن نجده لدى عدد كبير من النقّاد يتراوحون من أتباع ليفيس وحتى ما بعد الماركسيين، ممن يفضّلون تناول اللغة من وجهة نظر ت. س. إليوت، أو مالارميه، أوهيدغر، أو لاكان، لا من وجهة نظر بلومفيلد، أو شومسكي؛ ويقدّمون قراءةً لسوسور تجعله أقرب إلى مجموعة الأسماء الأولى منه إلى الثانية. ولذا فقد عُنيتُ في الفصل الأول من هذا الكتاب بسوسور الحقيقي وأرجأت تناول سوسور المُعّدَل والفلسفة المثالية الألسنية التي يُقْسَر سوسور على دعمها ومساندتها إلى مرحلة لاحقة في هذا الكتاب.

وكما هو الحال بالنسبة لنظريات ماركس وفرويد التي تشتمل على عناصر صائبة تشكّل جزءاً جوهرياً في أيّ علم اجتماع أو علم نفس علميين، فإنّ هنالك أيضاً عناصر صائبة في النموذج البنيوي الذي وضعه سوسور للّغة البشرية لايمكن لأيّ ألسنية علمية أن تستغني عنها أو تتجاهلها. فمثل هذه الألسنية الأخيرة لايمكن أن تقوم إن لم تمتلك مفاهيماً تكافئ في وظيفتها مفاهيم **اللسان والكلام**، أوالدراسة التزامنية والدراسة التزمنّية، أو ما دعاه سوسور بالمحور التركيبي ومحور التداعي في اللغة، على الرغم من ضرورة مراجعة مثل هذه المفاهيم، خاصة المفهومين الأخيرين. ولعلّ من غير الممكن أيضاً قيام مثل هذه الألسنية دون مفهوم **الفونيم**، وهو مفهوم سوسوري في الحقيقة على الرغم من المحاولات الجارية لخطفه منه.

وبالمقابل، فإنَّ من الممكن قيام هذه الألسنية العلمية دون مفهوم الدالول، الذي يتألّف من دالّ ومدلول. فعلى الرغم من أن هذا المفهوم هو الإسهام الأكبر بين إسهامات سوسور، إلاّ أنّه مقولة بالغة التشوّش والاضطراب، ولم يلعب سوى دور ضئيل في الألسنية الأنجلو- أميركية بخلاف دوره الكبير في ألسنية بقية القارة الأوروبية. وقناعتي الشخصية أنّ ثمة ضرورة للتخلّص من هذا المفهوم ووضعه جانباً.

وكان سوسور نفسه قد أشار في مفهومة الخاص بالسيميولوجيا إلى إمكانية التوسّع في نموذجه اللغوي بحيث يطال ميادين أخرى كالأدب والأساطير؛ وهي إشارة أرى أنها كانت في حينها استراتيجية بحث ملموس، مهما بدت اليوم نافلةً وبلا طائل. كما أمِلَ بعض الألسنيين، ومن بينهم جاكوبسون وتينيانوف عام ١٩٢٨، أن يتمّ التوسّع في مفهوم اللسان بحيث يطال الأدب وتُتاح إمكانية الكشف عن القوانين التزّمنية والتزامنية في النصوص الأدبية. ولا شكّ أن مدرسة براغ البنيوية في ثلاثينيات القرن العشرين كانت واحدة من المدارس النظرية الكبرى في هذا القرن، ولذلك كان لابدّ من التطرّق إليها ولو باختصار في الفصل الثاني من هذا الكتاب، جنباً إلى جنب مع بعض التطورات التي طرأت على النموذج البنيوي للّغة في العشرينيات والثلاثينيات ممّا وصفه جاكوبسون عام ١٩٤٢.

ولقد أضحت البنيوية فرنسيةً عندما التحق الأنثروبولوجي الفرنسي كلود ليفي شتراوس بمحاضرات رومان جاكوبسون الألسنية عام ١٩٤٢ وتأثّر بها تأثّراً شديداً لدرجة أنه قضى معظم الأربعينيات وهو يحاول جعل الأنثروبولوجيا علميةً بصياغتها على غرار الألسنية البنيوية. أمّا التحليل النفسي الفرنسي، الذي تمّت فيه قراءة فرويد من قِبَل جاك لاكان بطرائق هيغلية وهيدغرية، فقد التقط بعض المصطلحات السوسورية عام ١٩٥٣؛ وهذه، باعتقادي، هي حدود بنيوية لاكان التي لم تمضِ قطّ إلى أبعد من ذلك. وقد شَهِدَت الستينيات شخصيات أخرى شهيرة، كالمنظّر الماركسي لوي ألتوسر ومؤرّخ الأفكار ميشيل فوكو، وُصِفَتْ بأنها "بنيوية" دون أن تكون قد تأثّرت أيّما تأثر بالألسنية البنيوية. ففي هذه المرحلة صارت صفة "البنيويّ" لصاقة صحفية وفقدت معناها الدقيق الذي يكون لها لدى الحديث عن "الألسنية البنيوية". وقد جعل كل ذلك من هذه المرحلة مرحلة تشوّش واختلاط سأحاول أن ألقي عليه بعض الضوء في الفصل الثالث.

ومن الأحداث اللافتة في هذه المرحلة محاولة إزاحة بعض الفلسفات التي حاولت تناول العالم الإنساني، كوجودية سارتر، والاستعاضة عنها بفلسفة "بنيوية" علمية صارمة تتكئ على أنثروبولوجيا ليفي شتراوس، والتحليل النفسي اللاكاني، وإعادة قراءة ألتوسر للماركسية وما إلى ذلك. وتتمثّل الفكرة العامة لهذه المحاولة بالقول إنّ الذات الإنسانية لم

تعد شيئاً متماسكاً وأساسياً ومحورياً، كما يفترض الإنسانويون، وإنما هي نتاج أو أثر جانبي لـ "بنى" تدرسها هذه الفروع. ولذلك كان من الضروري إعادة النظر بسوسور، أو إعادة بنائه بالأحرى، بوصفه فيلسوف لغة، والتشديد على الجانب الأضعف، والقاصر منطقياً، في نموذجه اللغوي، ألا وهو رؤيته اللغة كنظام من التقابلات المحضة. وهكذا صار من الممكن أن نجد لدى سوسور، وكما يشير جوناثان كوللر، أدلة على اللاوعي أفضل من تلك التي نجدها لدى فرويد. وصار سوسور ذلك الفيلسوف المُتَخَيَّل الذي يدافع عن الطبعة اللاكانية من اللاوعي الفرويدي، وهي طبعة بُنِيَتْ على غرارٍ ألسنيّ وخضعت لكثير من التنقيح والمراجعة (انظر الفصل الثالث)

بيد أنّ هذا المشروع البنيوي السامق لم يلبث أن تهاوى بسرعة مذهلة. فمع عام ١٩٦٨ صار من العسير أن تجد من يعتقد بإمكانية وجود نظرية بنيوية في الذات الإنسانية. كما جاء جاك ديريدا ليطلق سهام نقده على هذا المشروع؛ وهو نقد سوف أتطرق إلى جانبه المتعلّق بكلود ليفي شتراوس. ولما كان سوسور المُحَسَّن قد أصبح في تلك الفترة عماد المشروع البنيوي فإنّ نقد ديريدا قد طاله أيضاً. وإذا ما اتفقنا على أنّ المشروع البنيوي قد انهار فعلاً في عام ١٩٦٧، فهذا يعني أنّ المرحلة الفرنسية من مراحل البنيوية كانت قصيرة فعلاً، وإنْ كنّا نجد من لم يتخلّوا عن لصاقة "البنيوي"، وكذلك من تابعوا الكتابة ضمن هذا الإطار أو النموذج الفكري. ولعلّ ليفي شتراوس أن يكون الأهمّ بين هؤلاء على الرغم من تخلّيه عن دعاويه العلمية في السبعينيات (انظر الفصل الثالث).

ويُعَدُّ رولان بارت أهمّ ناقد أدبيّ بنيوي وواحداً من أهمّ النقّاد في فرنسا المعاصرة، فضلاً عن كونه واحداً من مؤسسي السيميولوجيا الفرنسية. وإذا ما ألقينا نظرة على المسار العام الذي قطعه رولان بارت فإننا نقع على رجل بدأ حياته ناقداً أدبياً وكاتباً في الصحافة الثقافية ومنظّراً تقليدياً، دون أيّ معرفة بالألسنية؛ وما إن قرأ سوسور وغيره من الألسنيين حتى انهمك في استقصاءات تجريبية في السيميولوجيا البنيوية، كاستقصاء لغة مجلات الأزياء على سبيل المثال، ساعياً خلف ما وصفه في مرحلة لاحقة بـ"حلم العلمية"؛ ليتوصّل بعد ذلك، بتأثير من ديريدا وكريستيفا وغيرهما، إلى إنكار الهدف العلمي ورفضه والسخرية منه ميمّماً صوب

نزعة شخصية جداً من العناية بالآداب الجميلة[١] وصوب صوفيّة نصّية ترفض كلّ أشكال البحث التجريبي المنظّم. ومع أنّ مصطلح "ما بعد البنيوية" الذي طلعت به الصحافة ليس له معنى متّسق ومطّرد ، إلاّ أنّ من الواجب إطلاقه على رولان بارت على الأقلّ؛ فقد دعا نفسه بنيوياً ذات مرّة ثم انتقل لاحقاً إلى ماهو أبعد من ذلك (انظر الفصل الرابع).

ولقد صدّرت فرنسا كلاً من "البنيوية" و"ما بعد البنيوية" على متن السفينة ذاتها إلى كلّ من بريطانيا وأمريكا في الستينيات فلم تنفصلا منذ ذلك الحين على الرغم من خصائصهما المتعارضة تماماً. ومع أن اسم جاك ديريدا هو الاسم الذي يخطر على معظم الأذهان أمام مصطلح "ما بعد البنيوية"، إلاّ أنّ هذا المصطلح لا يناسب ديريدا، فهو لم يكن بنيوياً في أي يوم من الأيام، وعلاقته بالبنيوية كانت على الدوام علاقة نقدية ومن الخارج. وحقيقة ديريدا هي أنه ما بعد ظاهراتي، أي أنه فيلسوف قدّم منهجاً فعّالاً في النقد الداخلي من ضمن التقليد أو التراث الفلسفي الفرعي الذي يشكّل فيه الذروة كلّ من إدموند هوسرل ومارتن هيدغر ويمثّل هذا المنهج طريقة في قراءة النصوص يبدو لي أنها تُفلِح بسهولة زائدة في وضع يدها على "ميتافيزيقا الحضور" التي تزحف في كلّ مكان من هذه النصوص التي قد لا تكون فلسفية بالضرورة. ولا شكّ أن ديريدا قد وضع يده على "ميتافيزيقا الحضور" هذه عند سوسور الجديد المُحَسَّن، مثبتاً بذلك أن البنيوية وعلم الظاهرات هما ثمرة الشجرة ذاتها. وهذا ما سنأتي إليه في الفصل الخامس.

و"تفكيك" ديريدا هو ممارسة فلسفية يتمّ فيها تفحّص الخصائص البلاغية الموجودة في النصوص- كالحدود الدقيقة والاستعارات المُسْتَخْدَمَة- وتبيان أنها تقوّض معاني النصوص ومرجعياتها المقرّرة، وهو تبيان غالباً ما يتمّ بواسطة تقنيات بلاغية تشبه تلك التي نجدها في الكتابة الحداثية. والحق أنّ الفلاسفة قد انقسموا حيال هذه التقنية التفكيكية؛ فبعضهم

١- الآداب الجميلة، *belles lettres*، ظهر هذا المصطلح في فرنسا ١٥٣٨، ومن الضروري النظر إليه في بعده الإجتماعي ــ التاريخي، والبعد عن إعطائه صبغة مطلقة. فهو يميز "الأدب" الذي ظهر مع صعود البرجوازية الفرنسية، والمطابق للقواعد اللغوية والنحوية والكتابية التي خصّت بها هذه البرجوازية طرائقها التعبيرية، وهو بالتالي يعزل مالا يخضع لقوانينه ومقتضياته.(م)

يحسبها نوعاً من جواز المرور الذي يفسح في المجال لسجالات رديئة وعرضٍ بلاغي للعضلات، أمّا بعضهم الآخر فمأخوذ بها تماماً، ويرى فيها ذلك المنهج الذي يمكن بواسطته إعادة تقويم تاريخ الفلسفة بأكمله. غير أنَّ عنايتي بهذه التقنية ستكون عناية محدودة؛ حيث سأنتقد واحدةً أو اثنتين من أطروحاتها، هي تلك التي تتعلق بسوسور. والحقيقة أنّ نقّاد الأدب، في أميركا بوجه خاص، يتبنّون على نحو متزايد منهج ديريدا التفكيكي، غير أنّ ثمراته لديهم تقتصر، كما هو الحال لدى بارت، على صوفيّة نصّية جائرة لا تتوافق مع الصرامة التي ميّزت فلسفة ديريدا في البداية وإن كانت تتوافق مع ممارساته الكتابية المنفلتة المتهورة اللاحقة.

٣. "الفلسفة" الألسنية الجديدة في السبعينيات

بحلول السبعينيات كان **النقد الجديد** في بريطانيا قد تحول إلى ضربٍ من الأرثوذكسية الراديكالية لعلّ خير ما يمثّل لها هو كتيّب ***اللغة والمادّية*** لكوارد وإليس. فقد اجتمع في هذا الكتيّب كلّ من رولان بارت، ولوي ألتوسر، وجاك لاكان، وجوليا كريستيفا، وجاك ديريدا لكي يقدّموا برنامج عمل الثورة الجديدة الرامية إلى إنتاج ذات إنسانية ثورية عن طريق ثورة الكلمة. كما أَضَفْتُ أيضاً، بغية التمثيل لهذه الفترة، أشياء من طوني بينيت وكريستيفا، علماً أن هنالك آلاف الأمثلة الأخرى، ذلك أننا نتكلّم هنا على مرحلة أضحت فيها ما بعد البنيوية الراديكالية سياسياً هي اللهجة الدارجة.

كانت قمّة الفضيلة في تلك الفترة أن تكون منظّراً أدبياً يؤمن بأنّ الإطاحة الفورية بالرأسمالية ليست مشروعاً منافياً للعقل أو سخيفاً، أمّا أن تعرف الألسنية، أيّ ألسنية، فكان نوعاً من الجحيم المضحك، ذلك أنّ فلسفةً للّغةِ مثاليةً سخيفةً كانت قد حلّت في القلب من النظرية الجديدة. وسوف أدعو هذه الفلسفة مثاليةً ألسنية أو خطابية، إذ يبدو أن زعمها الأساسي هو عدم وجود أيّ واقع مستقل عن اللغة؛ فالواقع، واقعنا، ألسنّي برمته؛ ومفاهيمنا عنه تحددها لغتنا، أو أنها نتاج لهذه اللغة. ولقد شاعت مثل هذه المقولات في فكر القرن العشرين وتمّ الاقتناع بها بعيداً عن أيّ حسّ نقدي، كما لو أنها وحي جديد غنّي عن أيّة أدلّة

أو براهين تسنده. واعتقادي أنّ ماتقوم به هذه الفلسفة هو إحياء كثير من المزاعم التي أطلقتها مثالية القرن التاسع عشر، كالزعم بأنّ العالم بناء عقليّ أو مثالي، مستبدلةً بفكرة "العقل" وفكرة "المُثُل" فكرة "اللغة" وفكرة "الخطاب"، ولذلك فإنّ الانتقادات التي سبق للمثالية التقليدية أن تلقّتها تنطبق على هذا الشكل الألسني أو الخطابي الجديد من أشكال المثالية.

لقد رُبطَتْ هذه الفلسفة الجديدة باسم فرديناند دي سوسور، هذا الاسم الجليل المهيب. غير أنّ علاقتها بسوسور هي علاقة مركّبة تركيباً، كما هو واضح لدى كوارد وإليس أو بينيت. فبعضها متأتٍّ من الجانب الأضعف في نموذجه، ذلك الجانب الذي قلتُ إنه يبدي "بؤساً منطقياً" يتمثّل في الفكرة التي مفادها إقامة علمٍ للدلالة يستند إلى التقابلات المحضة. وهكذا فإن سوسور المقصود هنا هو سوسور الأصيل، إلاّ أنّه سوسور حين اقترف خطأً صريحاً. أمّا بعضها الآخر فلاعلاقة له بسوسور؛ ولا يعدو كونه نوعاً من الضلال حيال ما كان قد فكّر به. وثمّة بعضٌ ثالث كان بمثابة محاولة جريئة لتصويب سوسور- بروح ليسنكوية[1] في الغالب، تفترض أن خطّ سوسور السياسي كان خاطئاً- وذلك في المواضع التي لم يكن مخطئاً فيها البتّة. ويبقى أنّ هذه الفلسفة برمّتها قد قامت على تجاهل متعّمد لما أنجزه مؤخراً القواعديون التوليديون وبعض فلاسفة اللغة من أعمالٍ لا يمكن الاستهانة بها.

والحقّ أنّ ثمّة أمراً بالغ الغرابة هنا. فحين تنظر إلى اللغة من وجهة نظر علمية صرف، تجد أنّ سوسور وشومسكي ينتميان إلى التاريخ ذاته، تاريخ الألسنية؛ وأنّ عمل سوسور بأكمله قد أُدْمِجَ في النظرية الألسنية، وتمّ تطويره، وتجاوزه في بعض أجزائه، بإطلاق شومسكي دورة تاريخية جديدة حاسمة في هذا المجال. وهكذا أضحت عودة منظّر اللغة من نظريات شومسكي إلى نظريات سوسور أمراً غريباً كما لو أنّ كيميائياً يعيش في عصر تُبَاع فيه أسطوانات الأوكسجين السائل يرفض النظرية التي تقول أنّ النار تشتمل على اتحاد مع الأوكسجين ليعود إلى نظرية القرن الثامن عشر التي تفسّر النار بخسارة مادة أسطورية تُدعى

١- ليسنكو، عالم بيولوجيا سوفياتي أيام ستالين، وهو يشبه في مجال العلوم، وفي ميدان الوراثة خاصةً، ما كان عليه جدانوف في مجال الأدب من روح حزبية إيديولوجية ضيقة ومنافقة ومعادية للعلم. (م).

الفلوجستين. وبعبارة أخرى، فإنّ منظّري الأدب المهتمين بالمسائل العلمية المتعلقة باللغة ليس بمقدورهم أن يعودوا من شومسكي إلى سوسور إلا بقدر ما يمكن لوكالة الفضاء الأمريكية (NASA) أنّ تعوّل على علم الحركة قبل غاليليو في حسابها لمسارات الصواريخ.

ما هي "المسائل العلمية المتعلّقة باللغة" ممّا يمكن أن يهتمّ به المنظّر الأدبي؟ يمكن التساؤل، مثلاً، عمّا يجري لدى قراءة رواية ما. فمن وجهة نظر معينة، نحن هنا أمام عملية أو سيرورة بالغة التعقيد، إلا أنها متّسقة وموثوقة، من الإدراك الحسيّ والتحوّل المعرفي. ولو طلبنا من ملايين الأشخاص أن يقرأوا روايات إيان فيلمنغ فسنجد أنهم متفقون جميعاً على أنّ ما يقرأونه هو مغامرات عميل سريّ يدعى جيمس بوند. فمع أنّ البشر يرددون في بعض الأحيان، وبغباء شديد، أنّ ليس ثمة اتفاق بشأن الأعمال الأدبية، إلاّ أنّ هنالك في الواقع نوعاً من الإجماع بهذا الشأن، باستثناء بعض الأمور ذات الأهمية الضئيلة المتعلقة بالتأويل والتقويم. ومن الصعب أن نجد أنفسنا إزاء حالة يعتقد فيها ٥٠٪ من القرّاء أنهم يقرأون عن تاريخ إحدى القبائل في حين يعتقد البقية أنهم يدرسون جدولاً للدفع بالتقسيط. فالجميع يدركون أنّ ما يقرأونه هو رواية عن جيمس بوند ويمكن لمعظمهم أن يقدّم عرضاً لها.

إنّ مشكلة تفسير هذه المهارة الجليّة والتي تكاد أن تكون كونيةّ تتخطّى في الحقيقة مقدرات العلم في الوقت الراهن. فتضافر مقدرات علم نفس المعرفة، وأبحاث الذكاء الاصطناعي التي تستخدم الحواسيب، والألسنية التوليدية (وهي العلوم الثلاثة التي ننتظر منها أهمّ الإسهامات في هذا الميدان) لا يكفي الآن لتقديم فرضيات مقنعة حول ماهيّة الآليات النفسية التي يستخدمها قارئ ما في تحديد الحبكة واستخلاصها من الكلمات المكتوبة على صفحات كتاب. غير أنّ ذلك لا يبرّر لأحد أن يعود إلى علم النفس الترابطي الهارتلي، أو إلى الروبوتات التي تعمل بالقَرْن والتعبئة، أو إلى بنيوية سوسور. فعلى علماء المعرفة أن يمضوا إلى ما هو أبعد من المفاهيم الحالية سواء في القواعد، أو علم النفس أو الذكاء الاصطناعي، إذا ما أرادوا تفسير آليات استخدام اللغة، وخاصةً استخدامها في بناء مفاهيم معقّدة كما يحصل لدى قراءة كتاب، سواء كان هذا الكتاب واقعياً أم تخييلياً. فهذه الحالة، في رأيي ليست سوى حالة خاصة من العملية الألسنية المعرفية العامة. ونحن هنا أمام

برنامج بحث علميّ متقدّم مُحتَمَل، ولغز الألغاز بهذا الشأن هو ما يبديه معظم منظّري الأدب من إهمال وعدم اكتراث.

إنّ ما يميّز المنظّر الأدبيّ الراديكاليّ هو افتقاره الشديد لأي اهتمام بمسائل من هذا النوع ممّا ينمّ عن روحيّة كارهة للفكر. ومنظّروا الأدب الجدد اللامعون غالباً ما يكتبون كثيراً عن اللغة، شأنهم شأن نقّاد الأدب القدماء، لكنهم لايبدون اهتماماً بالأعمال التافهة التي تعملها الجُمَل العادية ممّا يدرسه القواعديّ أو الألسنيّ النفسانيّ، فاهتمامهم مُنصّبّ على ما هو غريب، أو مختلف، أو صوفيّ، أو فلسفيّ، ممّا يمكن استخدامه في تعزيز رؤية للعالم تقوم على المعارضة. وبذلك لا يكون إحياء سوسور إحياءً لعلم مهجور، إنّما حركة مناهضة للعلم وما يمثّله من صيغة في الفهم. وبذلك لا يظهر سوسور بوصفه عالماً مهجوراً، إنّما بوصفه صاحب فلسفة سحرية تفسّر كيف يمكن للّغة أن تخلق نَفْسَاً وعالماً انطلاقاً من بضع تقابلات بسيطة.

وما أراه هنا هو أنّ الدور الذي تلعبه اللغة في الطريقة التي نبني بها مفاهيم معقّدة ونمثّلها هو دور هام، بل وجوهري، وأنّ خصائص معينةً في معجمنا تتيح لنا تبصّراً ببنى الفكر الاستعارية التي تشكّل أساساً؛ إلا أنّ هذا هو كلّ ما يمكن لنا أن نصل إليه. فاللغة ليست نظرية للواقع أو صورة مُصَغَّرَةً للثقافة، ولا هي صيغة للكينونة؛ إنها في أفضل الأحوال أداة للتفكير. وإذا ما كنّا نعزو إليها خصائص صوفيّة أو سياسيّة، فذلك لأننا نُسقِط عليها خصائص تعود في الواقع إلى الرسائل التي تُستَخْدَم هذه اللغة في نقلها، أو إلى الفن الذي يُنتَج بواسطتها، أو إلى السياق الاجتماعي؛ والأمر أشبه بشخص يجد نكهةً دينية في إنجليزية عهد جيمس الأول (١٦٠١- ١٦٢٥) لأنها لغة **الكتاب المقدّس**، أو أشبه بالطبقة العليا التي ترى في الكوكنيين[1] أناساً سوقيين. إنّ اللغة بالنسبة لي ليست في جوهرها سوى أداة، وما تنجزه هذه الأداة من أعمال تنبغي مقاربته بالروحيّة ذاتها التي نصف بها محرّك سيارة؛

١- الكوكني،cokney، بحسب قاموس المورد للبعلبكي، هو أحد أبناء لندن، وبخاصة أحد أبناء أفقر أحياء لندن. واللهجة الكوكنية هي لهجة لندن أو أفقر أحيائها.(م)

وإنه لشيء رائع بالنسبة لي أن نستطيع التوصّل إلى وصف علميّ لما يجري حين يطلب منّا أحدٌ ما أن نمرر له فنجان قهوة، ذلك أنّ هذا الأمر، وبخلاف ما قد يبدو للوهلة الأولى، هو أمر صعب ينطوي على كثير من التعقيد المخيف مما سأتطرق إليه لاحقاً باختصار.

ومن هنا فقد كان للفصل السادس غرضان اثنان؛ حيث حاولت في القسم الأول منه أن أفرز تلك الأجزاء من "فلسفة" سوسور التي افْتُرِضَ أنّه قد آمن بها وكان لذلك الافتراض ما يبرره. أمّا معظم الفصل السادس فقد تركّز على قضايا جوهرية كالعلاقات بين لغتنا والمفاهيم التي نستخدمها والواقع، وأيّ تناول لهذه العلاقات هو التناول الصائب. فهذه مسألة مهمّة؛ وقناعتي أنّ نصف النظرية الأدبية الحديثة يستند إلى مزاعم عامة حول اللغة، والخطابات، والنصوص. وهي مزاعم قلّما نجدها مَصُوغةً على هيئة فلسفة متكاملة، إذ غالباً ما نراها مبعثرةً في سجالات متعلّقة بموضوعاتٍ أومباحث أخرى. ولقد أوردتُ، بغية إيضاح ذلك، مقاطع من بينيت، وكريستيفا، وكوارد وإليس، أدرجتها في الفصل السابع بعد مناقشة عامة لمسألة اللغة في الفصل السادس، وهي مناقشة يمكن لها أن تضع تلك المقاطع في نوعٍ من السياق.

٤. بديل واقعي للنسبية المعاصرة

الفصل الأخير {الثامن} من هذا الكتاب هو محاولة لتبيان أنّ ثمّة بديلاً عقلانياً للنظرية السائدة الآن. وما أساجل به هو أنّ أفضل سبيل لتتبّع النظرية الأدبية هو تناولها، شأنها شأن البحث العلمي، ضمن إطار من الواقعيّة الفلسفيّة؛ أي بالانطلاق من افتراض مفاده أننا نتحرّى خصائص كيانات واقعية. فأنا أرى أنّ ثمة سُبُلاً لجعل هذا الموقف مفهوماً فيما يتعلّق بمسرحية ***هاملت*** مثلما هو مفهوم فيما يتعلّق بمنضدة أو كرسي، على الرغم من اختلاف شروط وجود المنضدة أو الكرسي عن شروط وجود المسرحية. أمّا ما أساجل ضدّه فهو تلك النسبية والمثالية المتطرفتان اللتان تميزّان النظرية الأدبية الحالية وغالباً ما تجدان الدعم الضمني لدى تلك الفلسفة الألسنية التي أناقشها في الفصل السادس.

ويبدو لي أن قسماً كبيراً من النظرية المعاصرة، قسمٌ لا يشملها كلها إنما يشمل ما يكفي لأن يعّرضها للنقد، يمكن وصفه بأنه جَمعٌ بين صوفيّة نصّية وآراء يسارية جذرية من آخر طراز، جَمعٌ مرتكز إلى ميتافيزيقا مضادة غريبة جداً. وتشكّل صوفيّة النصّ القسم الأكبر من هذه النظرية. وكلمة "النّص" في الدراسات الأدبية هي كلمة يُفتَرَض بها أن تكون كلمة حيادية تشير إلى القصائد، والمسرحيات، والروايات التي ندرسها دون أن تفترض مسبقاً أيّ منهج محدّد في الدراسة أو أيّ موقف ميتافيزيقي خاص. وبالمقابل، فإن المفهوم الصوفيّ للنظرية النصّية هو مفهوم مُستَمَدّ من كتّاب مثل بارت في أعماله الأخيرة، وكذلك من ديريدا ودي مان. وهو يعبّر عن نفسه على مستوى المؤلفات والكتب في عبارات مثل **الاستراتيجيات النصّية، انفلات النصّ، مسألة النصّية**. وهذه عناوين مؤلّفات لن أتعرّض لها بالنقد. أمّا مبادئ هذه المفاهيم فلا نجدها في شكل منظّم ومخطّط، لأنّ ذلك صعب، بل نجدها obiter dicta[1]، وقد بعثرها النقّاد ما بعد البنيويون أثناء تحليقهم، وعلى نحوٍ غالباً ما ينطوي على تناقضات واضحة جريئة، شأن كاترين بيلسي حين تقذف بملاحظةٍ حول كون المعاني أثراً لتأويل، وذلك في سياق كتيّب عن ميلتون (بيلسي ١٩٨٨).

والمبدأ الأساسي في هذه النظرية هو صعوبة القراءة، لا لأنّ لغة الكتاب الذي نقرأه صعبة ولا لأنّ موضوعه صعبٌ، بل لسبب جوهريّ ميتافيزيقي ينبع من طبيعة النصّية ذاتها. كما تطلق هذه النظرية مزاعم بعيدة عن الصواب بشأن طبيعة المعنى الأدبيّ، فتعتبر أنّ المعاني نتاجات غير محدّدة أو مبهمة للتأويل، وأنّ لا قيود موجودة مسبقاً ترسم حدوداً لهذا التأويل؛ وكأن كلمة "صبي" يمكن بسهولة أن تعني "بنتاً" إذا ما بذلنا من جهتنا جهداً كافياً لجعلها كذلك، أو كأنّ *الفردوس المفقود*[٢] يمكن تأويله تأويلاً يجعل منه رواية عن الأحياء الفقيرة في غلاسكو. وترى هذه النظرية أيضاً أن النصوص تقيم في تناصّ رحب وشاسع لا يمكن تحديده أو وصفه أساساً؛ الأمر الذي يختلف قليلاً أو كثيراً عن القول الشائع

١- باللاتينية في النصّ الأصلي: آراء عَرَضية، ملاحظات عابرة (م).

٢- عمل جون ميلتون الشهير (م).

بأن النصوص تشتمل على إلماعاتٍ إلى نصوص أخرى أو أنها ينبغي أن تُفهَم نوعاً ما بالعلاقة مع هذه النصوص الأخرى. وهي ترى أيضاً أنّ الذات الإنسانية ذاتها نتاج جانبيّ للنصيّة. ولو كان أصحاب هذا التّصور يريدون له أن يكون نظريةً في علم النفس البشرية لقلنا إنه تصوّر كتبيّ بعيد عن الواقع، إلا أنّ النصيّة هنا هي استعارة، ولكن لماذا؟ كما ترى هذه النظرية أنّ النصوص تخلق عوالماً ولا تكتفي بالإشارة إليها، وذلك لأنّه ليس ثمّة عالم واقعي خارج النصّ مستقلّ عن النصّ الذي يشير إليه. وهذا الزعم بمعناه الحرفيّ (وإلاّ فما معنى الاستعارة؟) ليس سوى مثالية ألسنية أو خطابية محض؛ مثالية تجعل من "النصيّة" أو الكتابة" أسماء بديلة للإله.

وتأتي تسميتي هذه المذاهب بـ "الصوفيّة النصيّة" من أنّ ما هو موضع بحث يتعدّى محاولة تحديد المعنى القريب للنصوص الفعلية الموجودة في كتب محددة وفي سياقات تاريخية محددة من خلال عمليات البحث العادية. فالنصّ في هذه المذاهب يصبح تمثيلاً لشيء مثل "التجربة الإنسانية المفعمة بالمعنى" أو "الحياة". أمّا قوة الجذب التي يتّسم بها مثل هذا الموقف فهي قوة فلسفية بل دينية، وذلك على الرغم مما أبداه مؤسسو هذه النظرية من إشارات صارمة مناهضة للميتافيزيقا (انظر الفصل الخامس).

ولقد بلغت هذه المقاربة حدّها الأقصى في مقالة واضحة ومذهلة كتبها دانتو (١٩٨٩)، حيث يدمج العلوم الطبيعية (وبالأحرى، كلّ دراسة تجريبية ممكنة) داخل النظرية النصّية. فهو يرى أنّ مضمون العلوم الطبيعية بعيد عن الاستقرار إلى أبعد حدّ، في حين أن المعايير التي تتمتّع بها نظرية جيدة ليست كذلك؛ ولذلك فإنّ هذه المعايير تشكّل جزءاً من عالم الفهم البشري والكلّية الفكرية اللذين يصورهما النص أو يمثّلهما. وبذلك تقدّم النظرية النصّية نموذجاً لميتافيزيقا مستقبلية ستكون ملكة على جميع العلوم مرّةً أخرى. وهذا بالضبط ما يتنبّأ به دانتو؛ ويمكن للمرء أن يرى سبب الشعبية الكبيرة التي تحظى بها النظرية النصّية في أنها تقدّم وعداً بمعرفة شاملة، وتقول للطالب الذي رسب في أدنى مستوى من مستويات الفيزياء إنَّ بمقدوره أن يتبصّر في العلوم جميعاً بمعونة **النظرية الأدبية**.

والغريب أنّ هذه الميتافيزيقا المدهشة مُؤسَّسة على أعمال مناهضين للميتافيزيقا. فالهدف الذي كان الفيلسوف جاك ديريدا قد وضعه لنفسه في أعماله الباكرة كان أكثر

تواضعاً من هدف دانتو إذ كان هدفاً سلبياً هو هزّ بنية الفكر الغربي الميتافيزيقية برمّتها. وقبل جاك ديريدا كان المحلّل النفساني جاك لاكان قد قام بشيء مشابه في إعادةِ قراءةٍ لفرويد ألقت شكّاً على قدرة الأنا على التفاوض العقلاني مع الواقع، وبذلك توسّع التحليل النفسي وتحوّل من نظرية نفسانية إلى موقف فلسفي لا مجال فيه للعقلانية، فأصبح نوعاً من الإبستمولوجيا السريالية. وبدوره، فإنّ التحليل التاريخي النابع من أعمال ميشيل فوكو قدّم أشكالاً مختلفةً من العقلانية باختلاف المراحل التاريخية؛ فأضحت العقلانية بناءً تاريخياً، وأثراً لبنى القوّة وما إلى ذلك. وباعتماد الناقد الحديث على مثل هذه المصادر وبزّه لها، يمكن فعلاً أن يشعر بأنّه يهزّ الأرض الفكرية تحت أقدامنا. فها هنا ما هو أكثر جذرية بكثير من مجرد ثورة سياسية؛ وهو يتحقّق برمّته عن طريق أسلوب جديد في ***explication de texte***[1].

ولا شكّ أنّ ثمّة اعتراضات على هذا الأسلوب من الراديكالية أو الجذرية. والاعتراض الماركسي التقليدي هو أنها مثالية، أي أنها ترمي إلى تغيير الأنظمة الفكرية أولاً، آمِلَةً أن تتغير بذلك بنية المجتمع الاقتصادية والسياسية. فهذه الراديكالية تقوم بثورات في الرأس، أو في الخطاب على الأقل. وهذا هو مصدر جاذبيتها بالنسبة لمفكري الأدب، الذين يتمتّعون بقدرة على تغيير طريقتنا في النظر إلى العالم أفضل من قدرتهم على تغيير العالم الفعلي. واعتراضي الخاص أنّ هذه الراديكالية بعيدة عن العلم في مجالات يمكن لها أن تكون علميةً فيها، وأنها تُسْلِمُنَا إلى نظريات علمية وفلسفية - في اللغة، والعقل، والمجتمع، والعالم الماديّ، والمعرفة، وحتى في القيمة- هي نظريات لا تدعمها الوقائع، ولا يمكن تصديقها بأي حال من الأحوال.

والحقّ أنني لا أرى ردّاً على هذه الاعتراضات في عدد من المجالات، كالألسنية، وعلم النفس مثلاً، إلا أنّ هنالك ردّاً عليها في العلوم الاجتماعية والنظرية الأدبية التي تحجب الحقيقة، وهو ردّ مثالي مفاده أنّ الوقائع التي يشتمل عليها الواقع الاجتماعي يكوّنها خطاب هي ذاتها. فالأدب، مثلاً، هو ما يكوّنه الخطاب النقدي معتبراً إياه أدباً؛ فليس ثمّة واقع أدبيّ

١- بالفرنسية في النص الأصلي: تحليل النص (م).

مستقلّ عن الخطاب النقدي والدراسة النقدية. أمّا فائدة كلّ هذا فتتمثّل في أنّ الثورات التي نقدر على القيام بها هي الثورات ذاتها التي نحتاجها لتغيير أشكال الواقع التي تهمّنا. وهكذا يمكن لي أن ألغي شكسبير ما إن أتمكّن من إخراجه من المنهاج الدراسي. فليس ثمّة واقعة ثقافية شكسبيرية مستقلّة.

ومن هذه المزاعم النسبية ما أطلقته كاترين بيلسي حيث تقول "إنّ المعاني هي أثر للتأويل، وليست أصلاً له". والخطأ في هذا القول الذي يأخذ شكل المبدأ العام تكشفه الأمثلة المضادة التي قدّمتها من قبل؛ واقعة أنّ ما من جهدٍ تأويليّ يمكن أن يجعلنا نقرأ *الفردوس المفقود* بوصفه قصة كاتي وهيثكليف[1] أو دليلاً مصوّراً خاصاً بقطع غيار حواسيب شخصية من نوعٍ معين. فهذه القراءات تستبعدها عمليات ألسنية ومعرفيّة سابقة على الوعي تكتفي بيلسي وغيرها من النقّاد الذي يحذون حذوها بتركها دون تنظير. وقناعتي أنّ هذا الزعم هو زعم زائف، بل ينقصه التماسك أيضاً؛ فمفهوم التأويل ذاته لا يكون له معنى إلا بافتراض بعض المعاني السابقة بوجودها على التأويل. فالتأويل يقوم دوماً على شيفرات للمعنى موجودة مسبقاً فلا يمكن القيام به، عملياً، إنْ لم تكن مثل هذه الشيفرات موجودة. ومن الممكن بالطبع أن نخترع حججاً تفكيكيةً تهزّ مثل هذه الافتراضات، إلا أنّ من المستحيل أنْ نصوغ افتراضاً معاكساً على نحوٍ متماسك.

ويبدو لي أنّ معظم المزاعم النسبية الخاصة بالأدب يمكن أن تنهار بالطريقة التي ينهار بها هذا الزعم، ما إن تتكشف. فهي تفترض مسبقاً وجود فهم موضوعي ضمني للعالم وللناقد ذاته، لكن الناقد يزعم أنّه لا يلاحظه. وإذا ما التفت المرء إلى وصف هذا الفهم الضمني (وهذا ما حاول المشروع البنيوي الأصلي أن يقوم به) فإنّ من الممكن أن يطول صفّ النظريات الواقعية الموضوعية؛ ولو أنّه لن يطول إلى الحدّ الذي يمكن عنده للمرء تقديم نظريات علمية عن الثقافة بكلّيتها، الأمر الذي ينطبق بالطبع على محاولتي النظرية أيضاً. إلا أنه ليس هنالك سبب للاعتقاد بأنّ صياغة نظريات علمية موضوعية جزئية عن الثقافة الإنسانية أمر فاسد أو سخيف، مهما رأى بعضهم في ذلك أمراً كريهاً ومنفّراً.

١- شخصيتان من رواية *مرتفعات وذرنغ*. (م)

بل إنّ السؤال المحيِّر هو ما الذي يدفع أحداً ما لأن يرى في هذه الصياغة أمراً كريهاً ومنفّراً. وما سبب هذه الحملة السخيفة الرامية إلى إظهار أنّ ثّمة شيئاً مقيتاً ومقرفاً في فكرة صياغة نظريات علمية وموضوعية عن الكائنات البشرية؟ وما سبب اعتبار فكرة النظرية الموضوعية ذاتها فكرةً عنصرية، وإمبريالية، وجنسانيةً[1] فضلاً عن كونها متمركزة على العقل؟ حتى إنني سمعت مرّةً من يقول إنّ الرغبة بنظرية موضوعية في علم الاجتماع هي تعبير عن إرادة ممارسة القوة على البشر، مع أن كل معرفة تمنح قوة، ومع أنّ معرفة أنا- أنت الحميمية واللاموضوعية من النوع الذي لدى الأم تجاه طفلها، أو لدى الزوج تجاه زوجته، من الممكن أن تُستخدَم في ممارسة اضطهاد خطير تماماً. يبدو أنّ الفكرة التي مفادها أنّ الموضوعية قامعة واضطهادية هي فكرة لا أساس من الصدق لها إلا بقدر الصدق الماثل في ذلك الزعم الذي يرى أنّ الحقيقة نتاج للقوة. فمثل هذه الأفكار هي بالأحرى أجزاء من موقف عام معارض للمجتمع الرأسمالي الصناعي المتقدّم، هذا المجتمع الذي تلعب فيه خطابات العلم والهندسة دوراً مركزياً ظافراً في حين تبقى العلوم الإنسانية هامشية بعيدة عن مركز الفعل. كما أنّ هذه الأفكار هي أشبه بهجوم معاكس تشنّه جماعة من المثقفين الفاشلين نسبياً على إيديولوجيا جماعة أكثر نجاحاً بكثير؛ حيث يمضي أولئك السياسيون الراديكاليون وأيديهم في أيدي أولئك الراديكاليين المناهضين للميتافيزيقا.

وما يثير الفضول هو تلك الواقعة التي لا يمكن نكرانها، والتي يمكن فهمها تماماً، المتمثّلة في ذلك التكريس الواسع الذي حَظِيت به النظرية الأدبية في العشرين سنة الأخيرة من قبل أناس لا يرغبون ببناء نظريات علمية أو موضوعية خاصة بالأدب أو بأي شيء آخر. ولقد جنّد بعض هؤلاء كلّ ما يملكونه من ذكاء ومهارة لتقديم حجج تُظهِرُ أنّ بناء مثل هذه النظريات أمر مستحيل من حيث المبدأ، وأن أولئك الذين يتقدّمون بمثل هذه الاقتراحات ليسوا سوى جماعة من السذّج المغفّلين. والحقيقة أنّه ما إن خبتِ الحرب الطبقية في

١- قائمة عل التمييز بين الجنسين والتحيّز لأحدهما ضد الآخر، حيث تتحيّز إلى جنس الذكور في الغالب الأعّم. (م)

السبعينيات حتى راح قسم كبير من الخطاب النظري الأحدث يعبّر عن احتفائه الظافر باستحالة النظرية. أمّا أنا، كمثقف أدبيّ، فخائنٌ لطبقتي. ذلك أنني أجد في كلٍّ من السياسة الراديكالية والمناهَضَة الراديكالية للميتافيزيقا اللتين هيمنتا على النظرية الحديثة شيئاً قمعياً عميقاً وابتعاداً شديداً عن التحرر، فضلاً عن قَدرٍ كبير من التفكير القائم على الرغبات.

إنني أضع الأمل كله في تطور العلم الحديث، لا لأهميته العظيمة بحدّ ذاته وحسب، بل لأهميته العظيمة كنموذج للتفكير بالعالم تفكيراً عقلانياً بعيداً عن القمع. وهذا أمر ليس لدى النظرية الأدبية الحالية ما تقدّمه للإسهام فيه، وكلّ ما يمكنها القيام به هو أن تتعلّم منه. ويبقى لنا أن نتصورّ النظرية الأدبية وقد وضعت لنفسها هدفاً هو استقصاء علاقات الأدب الموضوعية باللغة وأدائها، وبالمجتمع في أساسه الماديّ وتطوره التاريخي، وببنى العقل البشري الموضوعية المحدَّدة بيولوجياً. ولا شكّ أنّ مثل هذا الاستقصاء سيتّكل على الألسنية الحديثة، والأنثروبولوجيا، والتاريخ الثقافي، وعلم النفس الخشن، وسيكون في الوقت ذاته نوعاً من الاختبار الجدّي لقدرة هذه الفروع. فالعلوم الإنسانية تبقى قاصرةً بلا قدرة مادامت تُخفِق في تقديم تفسيرٍ وافٍ للأدب. كما تبقى النظرية الأدبية قاصرةً بلا قدرة ما دامت بعيدة عن العلوم الإنسانية الحديثة وتعتمد على طبعةٍ ميتافيزيقية ومثالية من سوسور، وماركس، وفرويد.

كتب:

ليس هنالك كتاب محدد أنصح المبتدئين بقراءته كمدخل أو مقدمة. وكلّ النقاط التي ناقشتها في هذا المدخل سوف أعود إليها في الفصول اللاحقة.

من أجل قراءة إضافية:

بالنسبة للقارئ العام والمتقدّم فإن هنالك مختارات من المراجع سأوردها في قائمة مراجع هذا الكتاب، سواء فيما يتعلّق بالأطر النظرية التي ناقشتها أو فيما يتعلّق بالنقّاد المحدثين وأضرابهم. وسيجد القارئ مراجع الموضوعات التالية مقرونةً بما يلي من أسماء:

المادية التاريخية: ماركس، إنجلز، لينين، ألتوسر، فوكو.

الأنثروبولوجيا: كلود ليفي شتراوس، مارفن هاريس.

التحليل النفسي: فرويد، لاكان، آيزنك.

علم الظاهرات والوجودية: هوسرل، هيدغر، سارتر، ديريدا.

المنطق واللغة: فريج، راسل، ستراوسن، سيرل.

الألسنية: سوسور، بلومفيلد ١٩٣٣، جاكوبسون، شومسكي.

النظريات العلمية ومكانتها: بوبر، لاكاتوس.

وتشتمل هذه المراجع على قَدْرٍ كبير من المعلومات، مما يعني أنّ القارئ الذي يبدأ من الصفر سوف يحتاج إلى سنواتٍ كي يتمثّلها. علماً أنّ كلّ اسم من هذه الأسماء لا يمثّل سوى جزء من تطور تقليد فكري معقّد؛ فهنالك ماركسيات كثيرة مختلفة، وفرويديات كثيرة مختلفة، وكثير من المقاربات الخاصة بالتقليد الظاهراتي والوجودي في الفلسفة، وكثير من النماذج الألسنية. ولا يتناول أيٌّ من هذه النظريات الأدبَ مباشرةً، وإنّما هي المادة التي يعتمد عليها منظّرو الأدب ويطبّقونها، بهذه الدرجة أو تلك من الانتهازية. وتختلف آراء جماعة النقد الأدبي حول مدى ضرورة فهم هذه النظريات قبل تطبيقها، حيث يرى بعضهم، وأنا منهم، أنّ من الواجب فهم النظرية المصدر تماماً، في حين يرى بعضهم الآخر أنه يكفي التقاط اللغة النقدية المناسبة عن طريق التناضح أو الحلول {الأزموزية}، أي عن طريق التمثّل اللاواعي.

إنّ الكتب الثلاثة في هذه السلسلة التي عنونتها بـ **أسس النظرية الأدبية الحديثة** لا تقدّم سوى دليل انتقائي جداً بخصوص نظريات هؤلاء الكتّاب، في حين أنّ من الواجب التمكّن من التعامل مع هذه النظريات تعاملاً نقدياً، وبدرجةٍ من الوعي التاريخي بأصولها.

الفصل الأول
البنيوية وسوسور الحقيقي
البنى والوظائف ونموذج اللغة السوسوري

خلاصة

تُعنى البنيوية، في معناها الواسع، بدراسة ظواهر مختلفة كالمجتمعات، والعقول، واللغات، والآداب، والأساطير، فتنظر إلى كلّ ظاهرة من هذه الظواهر بوصفها نظاماً تامّاً، أو كلاً مترابطاً؛ أي بوصفها **بنيةً**، فتدرسها من حيث نسق ترابطها الداخلي لا من حيث تعاقبها وتطورها التاريخيين. كما تُعنى أيضاً بدراسة الكيفيّة التي تؤثر بها بنى هذه الكيانات على طريقة قيامها **بوظائفها**.

أمّا في معناها الضيق والمألوف، فالبنيوية محاولة لإيجاد نموذج لكلٍّ من بنية هذه الظواهر ووظيفتها على غرار النموذج البنيوي للغة، وهو النموذج الذي وضعته الألسنية في أوائل القرن العشرين. ففي حين عمل الفلاسفة، وعلماء الاجتماع، ونقّاد الأدب على دراسة اللغة من وجهات نظرهم المختلفة وتبعاً لغاياتهم المتباينة، نجد أنَّ الألسنيين قد درسوا اللغة بذاتها ولذاتها، بغية اكتشاف بنيتها الداخلية؛ الأمر الذي كان سبباً لإدانتهم في بعض الأحيان. ويمثّل كتاب فرديناند دو سوسور، ***محاضرات في الألسنية العامة*** (١٩١٦)، الذي سنتناول مبادئه الأساسية في هذا الفصل، نسخةً باكرةً من النموذج البنيوي للّغة كان لها أثرها البعيد. أمّا محاولات تطبيق هذا النموذج على الأدب فتعود إلى عام ١٩٢٨، حين وضع كلّ من جاكوبسون وتينيانوف برنامجاً بهذا الخصوص. وكانت تلك بداية البنيوية الأدبية.

١.معنى البنيوية الواسع: ميكانو ثقافي

١- ١. مفهوم البنية الأوليّ

يمكن تعريف البنية بأنّها **مجموعة من الأجزاء المرتبطة معاً**[١].

وبهذا المعنى، فإنّ صندوقاً من قطع الغيار لا يعدو أن يكون مجموعة، أمّا السيارة التي تشكّلها هذه القطع حين تترابط معاً فهي بنية. وعلى هذا النحو كان ثمّة لعبة هندسية شائعة بين الأطفال تدعى **الميكانو** (حلّت محلها اليوم لعبة **الليغو**)، وكنتَ تشتري علبة من أجزاء **الميكانو** - هي عبارة عن قطع معدنية صغيرة متعددة الأشكال، تحوي ثقوباً منتظمة بحيث يمكن جمعها معاً بواسطة براغي تدخل في هذه الثقوب - وكان مجموع هذه القطع يدعى مجموعة **الميكانو**، على وجه الدقّة. وكنت تأخذ من مجموعتك أجزاءً وتجمعها معاً لتشكّل سيارات أو روافع، أي لتشكّل بنى. والحقّ أنّ البيوت مسبقة الصنع التي يقيمها المهندسون تتبع هذا المبدأ ذاته. والميزة الأساسية هنا هي ذلك العدد الهائل من البنى المختلفة التي يمكن تشكيلها، في أوقاتٍ مختلفةٍ بالطبع، باستخدام مجموعة الأجزاء المحدودة ذاتها، وهذه الميزة هي الميزة الأساسية للنظريات البنيوية أيضاً.

فمبدأ البنيوية العام هو توسيع هذه الفكرة، فكرة مجموعة الأجزاء الأساسية التي يمكنك أن تشكّل منها بنىً معينة كالسيارات والروافع، إلى أقصى حدّ ممكن بحيث تطال ما هو خارج حدود العوالم الفيزيقية، أو البيولوجية، وصولاً إلى محتويات العقل ذاته.

والسؤال الآن هو هل يمكن لنا أن نرى الأشياء أو الموضوعات بوصفها بنى إنْ لم نكن قد بنيناها بأنفسنا؟ من الواضح أنّ ذلك ممكن. فبهذا المعنى للبنيوية، والذي هو واحد من المعاني المستخدمة في الكلام العاديّ، يكاد كلّ موضوع ماديّ في العالم أن يكون بنية. فيمكن النظر إلى شجرة ما بوصفها بنية وكذلك إلى أحد التشكّلات الجيولوجية، كما أنّ

١- أفترضُ أنّ من الممكن القول، من منطلقٍ رياضيّ، إنّ بنيةً ماهي مجرد مجموعة ذات خطوط تمتد من عناصر في هذه المجموعة إلى عناصر فيها، وطبيعة هذه الخطوط هي التي تحدد ماهية البنية. وسوف أقتصر في هذا الكتاب على العمل على أمثلة ملموسة من البنى، مع إشارات قليلة جداً إلى بعض المعالجات الرياضية لبنية اللغة حدث أن اطلعت عليها، كما لدى شومسكي (١٩٥٦) (ليونارد جاكسون).

العاملين في مجال الأرصاد الجوية غالباً ما ينظرون إلى السحب بوصفها بنى. وبهذا المعنى، فإن العلم الفيزيقي بأكمله يقوم على تفسير العالم وسلوكاته من حيث بنيته الفيزيقية.

غير أنّ البنى لاتقتصر على الأشياء أوالموضوعات المادية. حيث يمكن لسجالٍ ما أن يكون بنية، إذْ تتألف أجزاؤه من مقدمتين ونتيجة تقوم بينها صلة تنبع من كون المقدمتين تستلزمان منطقياً مثل هذه النتيجة. كما يمكن للعقل أيضاً أن يكون بنية تتألف من أنا، وأنا أعلى، وهو. وكذلك المجتمع، إذْ يتألّف من مجموعة من المراتب المترابطة فيما بينها كالأب والابن، والمُسْتَخْدِم والمُسْتَخْدَم؛ أو من الطبقات المترابطة فيما بينها كالبرجوازية والبروليتاريا.

إنّ القياس على **الميكانو** مفيد هنا، مع أنّ من الضروري أن نعي أنّه يظلّ قياساً وأن نتساءل عن المدى الذي يمكن أن ندفعه إليه. فكّل من لعب بمجموعة **الميكانو** ولو مرّة لابدّ أن يكون قد التقط المبدأ الأساسي للبنيوية، وإن لم يلتقط، بالطبع، بعض الأفكار الفرعية المعقّدة، كتلك الخاصة بـ "التحويل البنيوي". والشخص البنيوي، تبعاً لنموذج **الميكانو**، هو شخص يجمع معاً بعض القطع مما يعتبره مجموعةً موجودةً مسبقاً من الأجزاء (مادية أو سواها)، ليؤلّف نموذجاً لجانب ما من جوانب العالم المادي، أو الاجتماعي، أو العقلي. غير أنّ السؤال الذي يطرح نفسه لدى الحديث عن المجتمعات أو العقول هو إلى أيّ حدّ يمكن أن ننظر إلى هذه المجتمعات أو العقول بوصفها مؤلّفة من أجزاء يمكن لها أن تتواجد منفصلة؟

والحقّ أنّ ثمّة معنى آخر للبنية شائعاً أيضاً لكنه أكثر تجريداً بقليل، حيث تُعَرَّف البنية بأنها **مجموعة الروابط بين الأجزاء، في مجموعة من الأجزاء المرتبطة معاً**.

وبهذا المعنى، يصبح من الضروري القول إنّ سيارة ما **لها** بنية لا إنّها بنية؛ كما ينبغي أن نقول أيضاً إننا نبني رافعةً ذات بنية معينة من مجموعة **الميكانو** لدينا؛ وأن نقول كذلك إنّ شجرةً ما، أو تلّةً، أو سحابةً، أو سجالاً، أو مجتمعاً، أو عقلاً **لها** بنى. وبهذا المعنى، يصبح تحديد بنية شيء ما تحديداً للروابط بين أجزاء هذا الشيء؛ دون أن يكون علينا أن نحدد هذه الأجزاء ذاتها إلاّ بالقدر الذي تقتضيه ضرورة تحديد الروابط. وهكذا فإنّ موضوعات أو أشياءً مختلفة، مؤلفّة من أجزاء مختلفة، يمكن أن يكون لها البنية ذاتها.

فيمكن، مثلاً، أن نبنى رافعةً لها البنية ذاتها بواسطة **ميكانو** أو بواسطة إحدى الألعاب المشابهة الكثيرة.

والحقّ أنّ كلود ليفي شتراوس يولي أهميةً بالغةً هذا التمييز بين المعنى العياني للبنية ومعناها المجرّد؛ فهو يمّيز بينهما مطلقاً على الأول اسم **البنية** وعلى الثاني اسم **الشكل**. وهو يقول في "البنية والشكل: تأملات في كتاب فلاديمير بروب" (١٩٦٠):

> *كثيراً ما يُتَّهم أنصار التحليل البنيوي في الألسنية والأنثروبولوجيا بالشكلانية. غير أنَّ هذا الاتهام يغفل عن أنّ الشكلانية مذهب مستقل، وأنَّ البنيوية منفصلة عن الشكلانية- دون أن تتنكّر لما تدين لها به- نظراً للمواقف المتباينة التي تتخذها كلا المدرستين حيال العيانيّ. فالبنيوية، بخلاف الشكلانية، ترفض أن تضع العيانيّ على تضاد مع المجرّد وأنْ تعزو قيمةً مميزةً لهذا الأخير. ذلك أنّ الشكل يتحدد بالتضاد مع مادة غير ذاته. أما البنية فلا مضمون متميزاً لها؛ إنها المضمون ذاته، مُدْرَكاً في تنظيم منطقي يتمّ تصوره كخاصيّة للواقعي. (ليفي شتراوس، ١٩٧٦)*

وهكذا، فإنّ السيارة التي يتمّ تركيبها بواسطة أجزاء من **الميكانو** هي بنية بالنسبة لليفي شتراوس، أمّا التعليمات التي نجدها في كتاب يرشدنا إلى كيفية ربط الأجزاء معاً فهي شكل تلك البنية، هذا لو افترضنا أنّ ليفي شتراوس يقبل أصلاً بالقياس على **الميكانو**[1].

وعلى أية حال، فإننا إذا ما قبلنا أيّاً من الفكرتين الواردتين آنفاً عن البنية، فإنّ من الممكن أن نعرّف البنيوية بمفهومها الواسع جداً كما يلي:

١- لاشك أنّ ليفي شتراوس يفكّر هنا في الشكلانية الروسية والمدرسة التي أعقبتها، بنيوية مدرسة براغ؛ ومن المفترض أنه قد أخذ توصيفه للفروق بين هاتين المدرستين عن رومان جاكوبسون، الذي كان شخصية قيادية في كليهما. (ليونارد جاكسون)

البنيوية هي القيام بدراسة ظواهر مختلفة كالمجتمعات، والعقول، واللغات، والأساطير، بوصف كلّ منها نظاماً تاماً، أو كلاًّ مترابطاً، أي بوصفها بنىً، فتتمّ دراستها من حيث أنساق ترابطها الداخلية، لا من حيث هي مجموعات من الوحدات أوالعناصر المنعزلة ولا من حيث تعاقبها التاريخي.

ويمكن أن نُدرج تحت عنوان البنيوية هذا دراساتٍ في البنية الاجتماعية في كلٍّ من علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، قام بها أنثروبولوجيون من المدارس الأنجلو- أميركية كما قام بها كلود ليفي شتراوس نفسه؛ ودراساتٍ في اللغات البشرية كتلك التي قدّمها دو سوسور، وسابير، وتراث كامل في الألسنية العامة الحديثة؛ ودراساتٍ في الأدب من وجهات نظر شكلانية تمتّد من نورثروب فراي مروراً بالشكلانيين الروس وصولاً إلى البنيوية بمعناها الضيّق الذي سنعمد إلى استكشافه في الفصل الثاني؛ ودراساتٍ في الأسطورة والسيرة البطولية[1] من وجهات نظر مماثلة للسابقة؛ وكذلك بعض المقاربات الحديثة للتاريخ. وفي هذا الطيف الواسع للبنيوية لا تحتّل اللغة مكانة خاصة متميزّة، فهي موضوع من موضوعات البحث البنيوي إلى جانب كثير غيرها.

ولعلّ هذا التصوّر الواسع جداً هو الذي يقف خلف بعض المزاعم المُسْرِفَة فيما يتعلّق بأهمية البنيوية، كالزعم الذي يرى أنّ البنيوية هي الحركة الأساسية والمحورية في الحقبة

١- جرت العادة في كثير من الأحيان على تعريب كلمة myth وكتابتها بأحرف عربية كما تُلْفَظ، في حين تتم ترجمة كلمة legend على أنها أسطورة. والواقع أنّ الـ myth ، بصورة عامة، هي قصة ليست "حقيقية" وتشتمل، كقاعدة عامة، على كائنات فوق طبيعية، أو على كائنات بشرية خارقة على الأقلّ. وهي تُعنى دوماً بالخلق، فتفسّر كيف جاء شيء ما إلى الوجود كما أنها تجسّد شعوراً أو مفهوماً أو فكرة. وكثير من الـ myths أو أشباهها هي تفسيرات بدئية للنظام الطبيعي والقوى الكونية. أما الـ legend فتمثّل في الأصل قصة حياة أحد القدّيسين. وأحد معانيها الإضافية هو أنها قصة أو سرد يقع في مكان ما بين الـ myth والواقعة التاريخية ويكون، كقاعدة عامة، عن شخصية محددة. وعلى سبيل المثال، فإن كلاً من روبن هود وغيفارا هو مثل هذه الشخصية. ولذلك نفضّل ترجمة legend بسيرة أو سيرة بطولية في حين نضع مقابل كلمة myth كلمة أسطورة. (م)

الحديثة. كما يقف أيضاً خلف تلك البنيوية الميتافيزيقية التي انتقدها جاك ديريدا (b ١٩٦٧)." إذْ ليس من الصعب أن نبيّن [مع أن ديريدا لا يبيّن فعلاً] أنّ بنيويةً ما قد كانت على الدوام الإيماءة الأشدّ تلقائيةً في الفلسفة" (ص١٥٩). و"من السهل تماماً أن نبيّن أنّ مفهوم البنية بل وكلمة "البنية" ذاتها هما قديمان قدم العلم الغربي والفلسفة الغربية" (ص٢٧٨).

ولابدّ من التساؤل هنا عن أهمية ما يتأتّى عن تصنيف هؤلاء المفكّرين جميعاً وهذه الأعمال الفكرية المتباينة كثيراً ووضعهم ضمن "البنيوية". واعتقادي أنّ لذلك أهميته. فعلى الرغم من بساطة هذا التصنيف وضعفه، إلا أنّه أصيل وصائب، مفاده أنّ ثمّة أنساق بنيوية هامة في هذه الميادين جميعاً ينبغي تمييزها والتعرّف عليها، حيث النسق البنيوي هو نسق الترابطات بين الأجزاء. فمن غير المستطاع ردّ هذه الميادين جميعاً إلى مجموعات غير مرتّبة من الأجزاء الأوليّة والتعامل مع الخصائص الكليّة بوصفها خصائص يشترك بها كلّ جزء مفرد، أو حتى بوصفها خصائص عامة للمجموعة كلها.

وإليكم ثلاثة أمثلة لهذه الخاصية البنيوية الضعيفة، تتراوح من المبتذل العادي إلى المثير للنزاع والخلاف:

١. إنّ الخصائص التي يختصّ بها مبنىً ما ليست خصائص لِبناته؛ إِذ يمكن بناء مبنى مربّع يرتفع أربعين قدماً بلبناتٍ مستطيلة لا يزيد طولها على إنشاتٍ تسعة.

٢. إنّ الخصائص التي يختصّ بها مقطع في نصّ ما ليست خصائص كلماته؛ فمعناه يختلف عن معنى أيّ كلمة مفردة، وعن معنى كلّ الكلمات المكّومة معاً، وهو بنية خطّية محددّة بُنِيَت من هذه الكلمات، كما يتوقف أيضاً على الأنساق البنيوية في اللغة التي أتت منها هذه الكلمات.

٣. لا يمكن أن نردّ الخصائص التي تختصّ بها مؤسسة اجتماعية ما إلى خصائص البشر الذين يضطلعون بدور فيها. فشركة التأمين لا تتطابق مع أيّ من مُستَخدَميها ولا مع جميعهم، وغاياتها ووظائفها لا تتطابق بالضرورة مع غاياتهم ووظائفهم؛ فليس ثمّة وعي جمعي من أيّ نوع لكي تكون له غايات ووظائف؛ ومع ذلك فإنّ الشركة قائمة، ولها غايات ووظائف واضحة ومباشرة تماماً تعتمد على بنيتها الخاصة وعلى بنية المجتمع الاجتماعية والقانونية.

والسؤال الآن هو ما إذا كان هذا القول أضعف من أن يكون له أيّ قيمة أو أهمية؟ والحقّ أن كثيرين هم الذين يزعمون ذلك. وعلى سبيل المثال، فإنّ بياجيه،في كتابه ***البنيوية*** (١٩٦٨)، (الذي يمثّل محاولةً لإعادة تأسيس هذا الحقل أكثر منه مدخلاً إليه)، يتبنّى تعريفاً للبنية أشدّ قوّة بكثير. وهو تعريف بعيد عن الوضوح، كما عوّدتنا هذه الأدبيات. يقول بياجيه:

> *البنية هي نظام تحويلات ... وتُصَان البنية أو تغتني بتفاعل قوانين التحويل الخاصة بها، والتي لا تؤدّي إلى أيّ نتائج خارجية بالنسبة للنظام، ولا تستخدم عناصر خارجية بالنسبة له. وباختصار، فإنّ تصوّر البنية يشتمل على ثلاث أفكار أساسية: فكرة الكلّيّة، وفكرة التحويل، وفكرة التنظيم الذاتي.*

هكذا يستعيض بياجيه عن مفهوم البنية البسيط بمفهوم أشدّ تعقيداً بكثير خاصٍ بنظامٍ ذاتيّ التنظيم. أمّا ما يعنيه فليس واضحاً تماماً، ذلك أنه لا يعمد أبداً إلى تعريف مفهومه الأساسي، ألا وهو **التحويل**. إلاّ أنّ التعريف الذي يتبادر إلى الذهن هو أنّ **التحويل تغيّر من بنية معينة إلى أخرى**، حيث تحمل كلمة "بنية" معناها البسيط المشار إليه آنفاً.

ونحن نعلم أنّ اهتمام بياجيه هو بما يمكن أن ندعوه التولّد الذاتيّ لبنى معقّدة من بنى أبسط منها؛ وهو أمر مهمّ بحدّ ذاته، خاصةً في البيولوجيا، حيث يشكّل ذلك صيغة مميّزة للتطور الفيزيقي. وقد كرّس بياجيه عمل عمره لتبيان أنّ هذه الصيغة هي الصيغة المميّزة للتطور المعرفيّ أيضاً؛ وحاول في دراساته التجريبية في ميدان **إبستمولوجيا المعرفة** (بياجيه وإنهيلدر ١٩٦٣) أن يبيّن كيف تتطور لدى الأطفال تلك القدرة على إدراك بنى منطقية أساسية.

ويحاول بياجيه أن يبيّن أهمية مفهومه في جميع الحقول، من المنطق الرياضي إلى العلوم الاجتماعية. وهذه فكرة سيكون من الضروري أن نعود إليها حين نأتي إلى مايمكن أن يترتّب على البنيوية من عواقب فلسفية. إلا أنّ هذا المفهوم يظلّ مفهوماً معقداً وثانوياً، بل ومشوّشاً، في ميادين الفكر البنيوي الأساسية، كالألسنية، حيث يتمّ تعريف أفكار عامة مثل فكرة "التحويل" بأشدّ ما تكون الدّقة.

فالقواعد التوليدية، مثلاً، تُعنى بالبنى الشجرية التي هي، كما يوحي اسمها، بنى مؤلّفة من أقسام من الكلام مرتبطة معاً كما ترتبط أغصان الشجرة وفروعها. و"التحويل"هنا يعني الانتقال من بنية شجرية إلى أخرى(1). ولذلك فإننا نحتاج إلى مفهوم البنية لكي نحدّد التحويل، وليس العكس! ويبدو لي أننا لن نجد كبير فائدة في تحديد معنى لـ "البنيوية" ما لم يلائم هذا المعنى على نحوٍ جيد جداً جميع نماذج الألسنية ويكون من الأفضل أن يتمّ تبنّيه في السبرنتيكا.

ولذلك فأنني أعود إلى القول الضعيف السابق الذي مفاده أنّ كلّ تلك الأشياء التي يدرسها البنيويون تشتمل على أنساق من الترابط بين أجزائها؛ وأنساق الترابط هذه هي ما يحتاج إلى الدراسة وليس العناصر الجوهرية التي تتألّف منها هذه الأشياء، أو بالإضافة إليها على الأقلّ. واللافت في الأمر أنّ بمقدورنا أن نستخلص عدداً من النتائج المهّمة من قولٍ بمثل هذا الضعف. وهي نتائج منها الواضح، ومنها الدقيق، إلا أنّها جميعاً يمكن أن تفضي إلى تشوّش وخَلط إذا ما تمّ إغفالها، الأمر الذي غالباً ما حصل في الكتابات البنيوية. وأنا إذْ أستعرض هذه النتائج منذ البداية، وقبل أن أتناول البنيوية بمعناها الضيق والأشدّ أهمية الخاص بالنموذج القائم على الألسنية، فإنني آمل أن أتفادى لاحقاً مثل هذا الخلط والتشوّش.

1- انظر شومسكي (١٩٥٧؛ وكذلك ١٩٦٥ الفصل الثاني). وللاطلاع على معالجات رياضية رفيعة في مستواها من حيث الصرامة، انظر شومسكي (١٩٥٦)، وشومسكي وميللر، في كتاب لوس وبوش وغالانتر (١٩٦٣). أما تناولي فهو عبارة عن تبسيط شديد ولا يلتفت أي التفات إلى ما أُنجِز من عمل في هذا المجال بعد الستينيات، وإن كان يفي بالأغراض المتوخاة منه في هذه المناقشة.

من الهام أن ندرك أن الأشجار في الألسنية هي بنى رياضية محض وأنها لا تمتلك سوى الخصائص التي يُراد لها أن تمتلكها، والحق أن نقّاد الأدب وبعض الفلاسفة يتعاملون مع البنى الألسنية بطريقة فانتازية تماماً. فالبنى الشجرية، تبعاً لدولوز وغوتاري (١٩٨٠)، ضرب من تراتبية السلطة! والحال أنّ القواعديين قد وضعوا مخططات للجمل على هيئة بنى شجرية طوال قرون، في حين أنّ هذه الأشجار لم تمتلك حرف s أو ما يكافئه، مرسوماً أعلاها إلا مع شومسكي. ولكي أُريح أولئك النقّاد والفلاسفة، فقد رسمت هذه الشجرة وحرف s في أسفلها. وبذلك نكون كلانا قد قلبنا التراتبية. ولابد أن تكون هذه أسهل ثورة اجتماعية حققها شومسكي وحققتها أنا! في الواقع، ليس مهماً مطلقاً كيف تُرسم الشجرة؛ وكلا الشكلان مكافئان تماماً للشكل المبسوط الذي يستخدم الأقواس، والذي لابد أن يكون شكلاً مساواتياً بحسب مبادئ دولوز وغوتاري. (ليونارد جاكسون)

١- ٢ . البنية والوجود الواقعي

أوّل أمر أودّ الإشارة إليه هو أمر واضح وضوح الشمس.

إنّ كلّ بنية، ماعدا في الرياضيات البحتة التي سأتطرق إليها بعد قليل، هي بنية شيء ما. وحين نستخدم كلمة "بنية" بمعنىً ملموس، كقولنا إنّ السيارة التي نركّبها بقطع **الميكانو** هي بنية، فإننا نعني إنها بنية من أجزاء **الميكانو**، أي أنها مؤلّفة منها. أمّا حين نستخدم الكلمة بالمعنى المجرّد، فإننا نعني أنّ بنية السيارة التي نركّبها من **الميكانو** هي نسق الترابط بين الأجزاء. ويمكن لنا أن نحدد هذه البنية – بالمعنى المجرّد– دون أن نشكّلها فعلياً؛ الأمر الذي يمكن القيام به بواسطة مخطط موجود في الدليل المُرفق بمجموعة **الميكانو**. أمّا إذا أردنا أن نشكّل النموذج الفعلي، فنحتاج إلى أكثر من مخطط بنيوي. نحتاج إلى أجزاء **ميكانو** فعلية.

فمن غير الممكن تشكيل موضوع واقعي من بنية مجردة وحسب؛ إذ لا بد من بنية أجزاء واقعية. وهو أمر يكون واضحاً، كما قلت، لدى الحديث عن أشياء مادية مثل **الميكانو**، إلا أنّه غالباً ما يكون عرضة للإغفال والتجاهل من قبل أولئك الذين يتحدّثون بطرائق معقدة ومتكلّفة عن بنية العقل، مثلاً، فيجهدون أنفسهم في الإيحاء بأن العقل مجرد بنية، لا يشكّلها أي شي على وجه التحديد. وبالطبع، فإنّ من غير الممكن أيضاً أن تكون اللغة أو العقل أو المجتمع مشكّلةً من أشياء أشدّ تجريداً بَعدُ، مثل "بنى البنى" أو "التحويلات"؛ أو أن تكون بنى المجتمع غير موجودة "إلاّ في آثارها" كما يقترح ألتوسر (١٩٦٨، ص١٨٩). فمثل هذا الاقتراح كفيل بجعل بنية المجتمع شيئاً محضاً، لا يكون موجوداً إلا بالنسبة للمحلّل؛ وعندها لا يمكن أن يكون لمثل هذه البنى أيّ آثار، اللهم إلا في عقل المحلّل وحده.

والحقّ أنّ هذه المواقف المثالية ليست جزءاً لازماً وضرورياً من البنيوية، إنّما هي مواقف فاضت في طور البنيوية الأخير، الفرنسي، حين تواجهت البنيوية مع فلسفة الذات؛ كما فاضت أيضاً في التوصيفات الأكاديمية الحديثة، بما في ذلك توصيفات العلوم الصعبة أو الخشنة. ويبدو في بعض الأحيان كما لو أنّ مبّسطي ميكانيك الكمّ أنفسهم يوحون بأنّ كلّ

ما نحتاجه لتشكيل ألكترون هو مجموعة من المعادلات. ويبدو الأمر أيضاً كأننا أمام عملية إحياء لتلك النظرة السحرية القديمة التي مفادها أن ليس عليك سوى أن ترتّل الوصفة المناسبة لكي تعمل الحواسيب وتومض الشاشات. غير أنّ هذا ليس صحيحاً؛ فسواء كنت تدرس الذرّات أو أنثروبولوجيا الحكايات الشعبية، لابدّ لك من أجزاء واقعية كيما تشكّل موضوعات واقعية (وهذا ما ينطوي عليه سجال ليفي شتراوس). أمّا المعادلات فلا تعلّمك سوى كيفية جمع الأجزاء معاً، والكيفية التي تتعدّل بها هذه الأجزاء ضمن الكلّ.

ويمكن أيضاً أن ندفع هذا الأمر إلى أبعد قليلاً. ففي بعض الأحيان تمارس الأجزاء نوعاً من الإكراه والقسر على البنى المبنيّة منها. ولا تتعلّق المسألة هنا بالتحديدات العددية، حيث يشار في بعض الأحيان إلى أنّ وجود أنواع قليلة من الأجزاء يحدّ من عدد البنى التي يمكن بناؤها منها. وذلك بعيد عن الصحّة بالطبع. فحين يتوفر لنا ما يكفي من اللبنات المتماثلة يمكن أن نمضي إلى مالا نهاية في بناء منازل كلّ منها يختلف عن الآخر. والتحديد أو التقييد الفعلي هو تحديد النوع؛ فلا يمكن أن نستخدم أجزاء **الميكانو** في تحضير **الجيليه**، ولا نستطيع أن نصنع رافعة ميكانيكية من أجزاء **الجيليه**. وإذا ما دلّ هذا على شيء فإنه يدّل على تحديدات أو قيود جذرية معينة في المبادئ البنيوية، كما يفضي بنا إلى أول إشارة إلى **ما بعد البنيوية** في هذا الكتاب. فثمّة من يرى أنّ مابعد البنيوية تنطوي على اكتشاف متواتر مفاده أنّ براغي أنظمتنا المفاهيمية وصواميلها مصنوعة من **الجيليه**.

وينبغي أن نضيف أيضاً أنّ أي موضوع واقعي يمكن أن يكون له أكثر من بنية واحدة. إذ يمكن تقسيمه إلى أجزاء بعدد من الطرائق، كما يمكن ربط هذه الأجزاء معاً بعدد من الطرائق. غير أنّ بنى موضوع ما لا تستنفد هذا الموضوع مهما يكن عددها. واجتماع خمسين بنية مجردة لا يشكّل موضوعاً واقعياً، شأنه شأن بنية مجردة واحدة. فالموضوعات الواقعية مؤلّفة من أجزاء واقعية؛ الأمر الذي ينطبق على الروافع، والمجتمعات، والبشر. فإذا مازالت الأجزاء الواقعية زال الموضوع؛ فحين تزول جميع أجزاء قطة لن يبقى هنالك ولو بنية تكشيرة، على الرغم من إمكانية **الكلام** على تلك البنية المجردة غير الموجودة، كما أوضح لويس كارول، المنطقي.

إنّ الفرع العلمي الذي يتكّلم على البنى المجردة هو المنطق والرياضيات[1]. وسوف أتناول هذا الأمر لاحقاً حين أتطرق إلى عرض ديريدا لكتاب هوسرل ***أصل الهندسة*** في الفصل الخامس .أمّا الآن فأكتفي بإجراء قياس على دليل **الميكانو**. فلو نظرنا إلى الكون بوصفه مجموعة **ميكانو** لأمكن حينئذٍ أن نتخيّل كتاباً هو شيء أقلّ من دليل وأكثر من فهرس مصوّر (كاتالوج). وهذا الكتاب – المنطق الرياضي– هو كتاب يشتمل على وصف **للمجموعة اللامتناهية من البنى الممكنة أو المحتملة جميعاً**.

وهذا الكتاب، بوصفه نتاجاً أو صنيعاً فعلياً، متحققاً في العالم من خلال المنشورات التي ينشرها الرياضيون، هو كتاب لافت للنظر. فهو حقيقي تماماً وليس خيالياً. وإذا ما تفحّصنا أي جزء منه، فإننا حالما نفهمه سنجده حقيقياً على نحوٍ بيّنٍ بذاته (أو نرفضه بوصفه ليس جزءاً من الرياضيات) .ومع أنّ هذا الكتاب بيّن بذاته فإنّه ليس ذاتياً، وهو ينطبق على العالم الموضوعي برمته. غير أنّه لا يزال ناقصاً لم يكتمل؛ لأننا لا نزال نكتبه، محترسين في المحافظة على الخصائص البارزة اللافتة للانتباه المذكورة آنفاً؛ وذلك على الرغم من علمنا أنّ الفصل القادم من هذا الكتاب قد يقلب فهمنا لكلّ ما جاء من قبل رأساً على عقب.

وينبغي أن نذكر هنا أنّ القياس على الكتاب يكتسي بالنسبة لهوسرل أهمية كبيرة. فالرياضيات، بالنسبة له، ليست موضوعية إلا لأنّ من الممكن تدوينها. ويبدو أنّ ديريدا يطوّر انطلاقاً من هنا مفهومه الغريب إلى أبعد حدّ عن **كتابة أصلية** يبدو أنّ لديها القدرة على بناء عالم. ومثل هذا المفهوم هو مفهوم ميتافيزيقي وإن أنكر ديريدا ذلك. واعتقادي أنّ ديريدا قد عاد هنا إلى النظرة السحرية، على الرغم مما نجده لديه من تعقيد وتكلّف.

١– إن القياس هنا هو قياس فجّ وبسيط، إلا أنه يشير إلى أمر جدي سوف أعود إليه، دونما قياس، في الفصل الخامس. فأنا أقترح أنطولوجيا واقعية للرياضيات والمنطق، وأحاول أن أفسر خصائصها الثلاث المميزة: المشروعية الداخلية، الوضوح الذاتي، وقابلية التطبيق على العالم الواقعي، مع أنني أدرك أنها بناء بشري غير مكتمل. إن مجرد الإشارة إلى مادية ممارسات الرياضيات لا يحول بأي حال من الأحوال دون النظرية الأفلاطونية المتعلقة بموضوع هذه الممارسات. ومن وجهة نظري فإنها تتكلم على العالم الواقعي، إنما من حيث إمكانياته واحتمالاته. (ليونارد جاكسون).

فبالنسبة لي، لا يمكن حتى للرياضيات ذاتها أن تقوم بأكثر من وصف العالم الموضوعي، فما بالك بخلقه؛ والكتابة ليست أكثر من ظاهرة ضمن هذا العالم. غير أنّ تفكيكاً ديريدياً لما أقوله قد يمسك بتلابيب القياس على الكتاب الذي قدّمته للتّو ليساجل أنّ هذا القياس يقوّض مقصدي ذاته ويقلبه رأساً على عقب.

بيد أنني أرى أننا بحاجة إلى التمييز بين مبادئ المنطق والرياضيات، التي تحدد بنى العالم الممكنة، وبين الكتب التي نكتبها، والتي لا تقدّم أكثر من تمثيل تقريبيّ وجزئيّ لتلك المبادئ. ولطالما كانت أشكال الطبيعة محكومةً جزئياً بمبادئ الهندسة الفراكتالية؛ مع أن عمر هذه الأخيرة كمبحث أكاديميّ لا يتعدّى سنوات قليلة. وربما كان ذلك يعني أنّ علينا أن ننظر إلى المنطق والرياضيات نظرة أفلاطونية بوصفها مجموعة من المبادئ المتعالية تماماً، غير أنّه لا يعني أنّ علينا أن ننظر النظرة ذاتها إلى عمليات التعقّل البشرية التي جرت بواسطة مقولات ألسنية تقريبية في أدمغة محدودة وقابلة للخطأ. وسوف أعود إلى هذا في الفصلين الخامس والسادس.

١- ٣ . البنية والوظيفة

الأمر الثاني ممّا يطرحه النموذج البنيوي هو أمر واضح كسابقه، لكنه مختلف عنه كثيراً. ثمّة أنماط كثيرة من التوصيف، إلى جانب التوصيف البنيوي، يمكن أن نتناول بها كلاًّ من الموضوعات الواقعية والمجرّدة. والتوصيف الوظيفيّ هو مثال واضح على نمطٍ من التوصيف يختلف عن التوصيف البنيويّ ولا يمكن ردّه إليه. إذ يمكن وصف سيارة بأنها عبارة عن هيكل وأربع عجلات ومحرّك مرتبط بالعجلتين الخلفيتين؛ وهذا توصيف بنيويّ. كما يمكن وصف هذه السيارة بأنها وسيلة تمكّن البشر من التنقّل بسرعة على الطرقات؛ وهذا توصيف وظيفيّ، وهو توصيف مختلف تماماً عن التوصيف السابق.

غير أنَّ الأمور تختلط علينا في بعض الأحيان، ذلك أن معظم توصيفات الموضوعات أو الأشياء الميكانيكية تتنقّل بسهولة بين التوصيف البنيويّ والتوصيف الوظيفيّ، إذْ أنها تشرح ما تتألّف منه الآلة وكيفيّة عملها معاً. فنقول مثلاً إنّ السيارة تدور (وهذا توصيف

وظيفيّ) بواسطة محرك مرتبط مع العجلتين الخلفيتين عن طريق عمود تدوير وترس تفاضلي (وهذا توصيف بنيويّ) ويتمّ توجيهها (وظيفيّ) بواسطة مقود مع عمود (بنيويّ) يشغّل (وظيفيّ) آليّة مسننات (بنيويّ).

غير أنّ بمقدورنا أن نجري هذا التمييز ذاته على نتاجات غير ميكانيكية. فيمكن أن نصف قصة بوليسية بأنها رواية تُرتَكَبُ فيها جريمة - جريمة قتل في العادة - وتقوم إحدى الشخصيات - تحرّي محترف في بعض الأحيان - باكتشاف الفاعل. وهذا توصيف بنيويّ. كما يمكن أن نصف هذه القصة البوليسية بأنها وسيلة غير مُجهِدَة لتذجية الوقت لدى أستاذ متعب آخر النهار فتوفّر له شيئاً من إعادة الطمأنينة الاجتماعية والعائلية المريحة. وهذا توصيف وظيفيّ.

والحقّ أنّ معظم التوصيفات الخاصة بالنتاجات غير الميكانيكية هي خليط من التوصيف البنيويّ والوظيفيّ، كما هو الحال بالنسبة للوسائل والأدوات الميكانيكية. إلاّ أنّ هذين النوعين من التوصيف يظلان مختلفين وبخصائص متباينة تماماً. ويبدو أن أحكام القيمة تتأتّى عن التوصيفات الوظيفيّة. فالقصة البوليسية الجيدة هي التي تؤدي الوظيفة آنفة الذكر على نحوٍ حسن فلا تعذّب الأستاذ المسكين (كما تفعل رواية رصينة). ومن وجهة النظر هذه، فإن أحكام القيمة لا يمكن أن تُطَبَّق على البنى المحضة؛ الأمر الذي يطرح بعض الأسئلة المثيرة بشأن الأساس الذي تقوم عليه تلك الأحكام التي تُطلَق على الفن التجريدي.

وينطبق كلٌّ من التوصيفين البنيوي والوظيفي على اللغة البشرية أيضاً. فإذا ما أخذنا واحدةً من أبسط الجمل الممكنة في اللغة الإنجليزية:

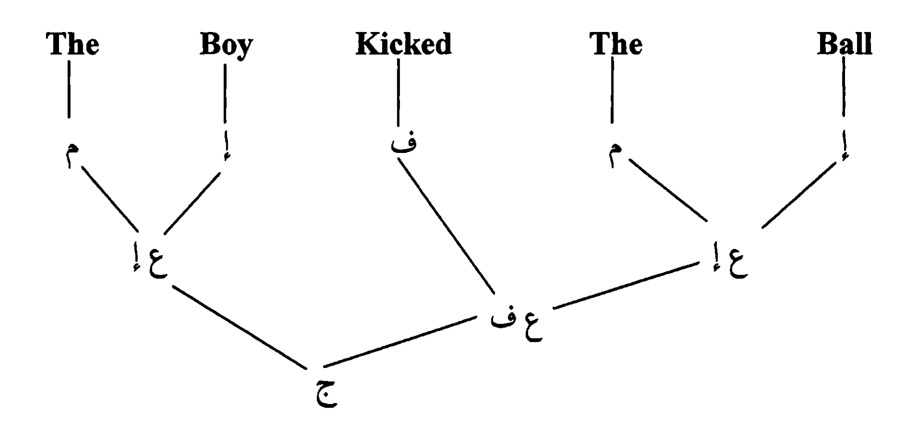
The boy kicked the ball

ركل الولد الكرة

يمكن القول إنّ الأجزاء التي تؤلف هذه الجملة هي كلمات خمس: أداة التعريف "the"، واسمين وفعل. وترتبط أداة التعريف، أو المحدِّد، بهذا الاسم أو ذاك لتشكّل عبارة اسمية: "The boy"، "the ball"؛ ويرتبط فعل بإحدى العبارتين الاسميتين ليشكّل عبارة فعلية: "kicked the ball"؛ وترتبط العبارة الاسمية الأخرى مع العبارة الفعلية لتشكّل الجملة ككّل؛ وبذا يمكن القول إنّ للجملة ككّل بنية هي التالية:

(ج (ع إ (م the) (إ boy)) (ع ف (ف kicked) (ع إ(م the) (إ ball))))

ولعلّ من الممكن فهم هذه البنية بصورة أفضل برسمها على شكل شجرة:



{علماً أنّ:

ج = جملة = S= sentence

ع ف= عبارة فعلية = VP = verb phrase

ع إ= عبارة اسمية = NP = noun phrase

ف = فعل = V= verb

إ= اسم = N= noun

م = محدِّد = D= determiner }

ويمكن القول أيضاً إن العبارة الاسمية الأولى تقوم بوظيفة **المبتدأ** في الجملة وإن العبارة الفعلية تقوم بوظيفة **الخبر**، أما العبارة الاسمية الثانية فتقوم بوظيفة **المفعول به** للفعل. وجميع هذه الوظائف هي وظائف قواعدية محضة، لكنها تبدو مرتبطة على نحوٍ بديهيّ في هذه الحالة مع أفكار معينة مثل من هو الذي يقوم بالفعل، ما الفعل الذي يقوم به، على أيّ شيء يقع فعله. والجملة ككّل هي جملة **خبرية**، تتماشى مع إطلاق إفادة أو بيان.

إنّ التوازي بين هذا التحليل البنيويّ والوظيفيّ والتحليل البنيويّ والوظيفيّ لطريقة عمل السيارة هو توازٍ واضح تماماً؛ فالألسنية دراسة ميكانيكية إلى حدّ بعيد. كما أنّ ثمّة توازياً آخر في تنّوع ما يمكن أن ندعوه بالوظائف الرفيعة لكلا الموضوعين {السيارة والجملة}؛ أي تلك الطرائق المختلفة التي يمكن استخدامهما بها في المجتمع. فالوظيفة الأساسية للسيارة هي النقل، غير أنها قد تُستَخدَم أيضاً كرمز للمكانة، أو كحاجز في الطريق، أو كنموذج للدعاية. والوظيفة الأساسية للجملة الخبرية هي إطلاق إفادة، غير أنها قد تُستَخدَم أيضاً كمثال ألسنيّ، كما استخدمتها أعلاه، أو لتجريب مكبّر الصوت، أو كرسالة مُشَفَّرة هي بمثابة أمر باغتيال رئيس الوزراء في سنغافورة.

وثمّة من يرى أنّ وجود ما أسميته بالوظائف الرفيعة المتنوعة لجملة من الجمل يضع تحت طائلة الشكّ وظائفها الأساسية، أو أنّ ما من داعٍ لاعتبار وظائف مثل إطلاق الإفادات أو طرح الأسئلة أساسيةً أكثر من كتابة القصائد أو تحرير الرسائل المُشَفَّرَة. والأمر ذاته ينطبق على السيارات أيضاً؛ فما من داع لاعتبار وظيفة السيارة في النقل أساسيةً أكثر من وظيفتها كرمز للمكانة. غير أنّ من الصعب الاقتناع بهذا في الحالتين. ويكاد أن يكون من المستحيل أن نضع تصميماً بنيوياً للسيارة أو لجملة مفهومة دون أن نفترض مجموعة أساسية من الوظائف الهندسية أو الألسنية. وإذا ما كان صحيحاً أنَّ من غير الممكن ردّ كلّ من البنية والوظيفة واحدتهما إلى الأخرى، إلا أنهما تتفاعلان بقوة في مثل هذه الحالات. فثمة وظائف معينة للسيارة، أو للجملة، تنطوي عليها بنيتها ولا يمكن للنوايا الواعية أو اللاواعية لدى من يستخدمها أن تغيّر هذه الوظائف.

ومن الواضح أنّ بمقدور المرء أن يوسّع التوصيف البنيويّ- الوظيفيّ بحيث يطال الجسم البشري، أو المجتمعات البشرية، مثلاً، مع أنّ الوظيفة الجوهرية أو الغاية الجوهرية ليست واضحة في هذه الحالات كما هي في حالة الآلة أو غيرها من النتاجات التي يصنعها الإنسان. ولعلّ هذه الوظيفة أو الغاية أن تكون مواصلة الأداء والاستمرار. فمعظم بنى الجسم تقوم بوظيفتها للإبقاء على الجسم في حالة وجود وظيفيّ شَغَّال وفاعل، في بيئة معقدة وخطرة في الغالب. ويبدو أنّ ذلك يسري على كلّ من البنى الفيزيقية والعقلية. ولا شكّ أنّ

تبصّراً لافتاً مثل هذا هو الذي أغرى بياجيه بتطبيق كلمة "بنية" على تلك الأنواع الخاصة من البنى التي تتمثّل وظيفتها الأساسية بالحفاظ على ذاتها وتطويرها.

أمّا التوصيفات البنيوية- الوظيفية للمجتمع فهي توصيفات شائعة في كلٍّ من علم الاجتماع والأنثروبولوجيا. غير أنّ بعض الأدعياء من المشتغلين في العلوم الخشنة يعترضون عليها إذْ تبدو وكأنها تنسب للمؤسسات الاجتماعية منفعة وغاية، الأمر الذي يجعلها توصيفات فارغة وميكانيكية قاصرة. والغريب أنّ هؤلاء يرون في التوصيف البنيوي- الوظيفي للآلات أمراً طبيعياً، علماً أن المجتمعات تشتمل على قَدْرٍ من الآليات التطورية والاصطفائية التي تستخدمها في توليد أنظمتها الوظيفية كالقَدْر الذي نجده في العالم البيولوجي. (أمّا الاعتراض الماركسي الذي يرى أنّ ما هو وظيفيّ من وجهة نظر طبقة معينة يبدو مختلّ الوظيفة من جهة نظر طبقة أخرى، فهو في الحقيقة ليس اعتراضاً على مبدأ التوصيف البنيويّ- الوظيفيّ، بل على الطريقة التي يتمّ بها هذا التوصيف).

وبالمقابل، فإنّ ثمّة من يرى أنّ كلاً من التوصيفات البنيوية والوظيفية مفرطة في ميكانيكيتها. ويرغب هؤلاء في أن يتمّ وصف المجتمع أو العقل من حيث المعنى، أو القَصد، أو الدلالة؛ ولا يرون سبباً منطقياً يمنع من تطبيق توصيفات من هذا النوع على المجتمعات، أو على الأجسام البشرية، أو حتى السيارات. كما أنهم لا يجدون مبرراً للقول إنّ هذه التوصيفات ينبغي أن تُرَدّ على الدوام إلى توصيفات بنيوية أو وظيفية، مع أنها قد ترتبط معها على نحوٍ من الأنحاء. وسوف أعمد لاحقاً إلى تفحّص الزعم البنيوي المشبوه الذي يرى أن المعنى، والهوية الشخصية، ومجالاً كاملاً من مجالات التجربة الإنسانية المألوفة يمكن ردّها إلى آثار بنى معينة، بل إلى بنى لا وجود لها هي ذاتها إلا في آثارها، كما هو الحال لدى ألتوسر، فعلى الرغم من ارتيابي حيال اقتراحات محددة أطلقها البنيويون، إلا أنني لا أريد أن أستبعد هذه الدعوى أو أنفيها مسبقاً.

١- ٤. البنية والوظيفة في اللغة الطبيعية

ثالث أمر متعلّق بالبنية عموماً هو آخر أمر واضح حقاً.

يكاد أن يكون كلّ شيء في هذا العالم، سواء كان مادياً أم غير مادي، مؤلّفاً من أجزاء تربط بينها بعض الروابط، فهو إذاً بنية. حتى كأس الماء له بنية، مع أنّ الماء في داخله قد لا تكون له

بنية، اللهم ما لم نحلله على المستوى الجزيئي. والقول، إذاً، إنَّ لشيءٍ ما (س) بنية ليس بالقول الكثير أو المهم في الحقيقة. والأهمّ من ذلك هو أن نضع أيدينا على بنيته (أو بناه) المحددة.

وقولنا إنّ المجتمعات، أو الأساطير ،أو الأعمال الأدبية "لها بنى" لايعدو القول إنّها مؤلّفة من أجزاء وإنّ هذه الأجزاء مترابطة. وهذا ليس بالأمر المهمّ، إنّما تحديد هذه الأجزاء، وكيف تترابط، وما النتيجة، أو الوظيفة، أو الدلالة المترتّبة على ترابط تلك الأجزاء على هذا النحو.

والحقّ أنّ البنيوي الحقيقي، بالمعنى الضيق للكلمة الذي سآتي إليه، يقول ما هو أكثر تحديداً من هذا بكثير. يقول إنّ المجتمعات، والأساطير، والأعمال الأدبية وهلمجرا "لها بنية لغة"، أو في بعض الأحيان "لها بنية تعبيرات فردية مُسْتَمدَّة من لغة تشكّل أساساً لهذه التعبيرات". الأمر الذي يعني أن نأخذ بنية ميدان نفهمه جيداً كنموذج لبنى ميادين كثيرة لا نفهمها بهذا القدر. وهذا قول بالغ القوة وبالغ الإثارة أيضاً. وتتجلّى إثارته بشكل خاص حين يتوقع المرء أن يكون للميدان غير المفهوم وظائف تشبه وظائف اللغة؛ أي أن يكون معنيّاً بنقل معنى أو بوضع هذا المعنى في نوعٍ من الشيفرة. ولقد كان توق الحركة البنيوية وتعطّشها الأساسي –خاصةً في ثلاثينيات القرن العشرين، حين كانت في أحسن أحوالها– أن تستكشف مثل هذه الأقوال، وأن تسبر على وجه الخصوص ما يمكن أن يوجد من روابط بين البنية والمعنى.

فالبنيوية، بمعناها الضيق الذي سأُعنى به في بقية هذا الكتاب، تقوم إذاً على تبصّر مفاده أنّ موضوعات مختلفة كالمجتمعات، والعقول، والأساطير، والأعمال الأدبية، تبدي بنية اللغات البشرية وتؤدي وظائفها[1]. ولكي نفهم الحركة البنيوية لا بدّ أن نعرف ما هي بنية اللغة ووظائفها.

١- ما هو في ذهني وأنا أتكلم على "البنيوي الحقيقي" هو شخص ما مثل جاكوبسون أو تينيانوف عام ١٩٢٨، حين اقترحا بنيويةً أدبية. (انظر المقطع التالي حيث نجد تعريفهما هذه البنيوية الأدبية. وكذلك الفصل التالي حيث تجد نقاشاً حول هذا الأمر). وأخشى أن بعض البنيويين الحقيقيين قد قدّموا أطروحات أغرب من ذلك بكثير. والحقّ أن واحداً من ما بعد البنيويين قرأ هذا الفصل الأول باستنكار شديد لما فيه من مقاربة ميكانيكية وأشار إلى أن من الأطروحات القوية لدى البنيويين تلك الأطروحة التي تقول "إن للأشياء بنى" وإن "اللغة هي بنية بنى وإنها تقوم هي ذاتها ببناء هذه البنى الفرعية".

ولقد اختلفت معه حين قرأت هذا؛ لأن هذه الأطروحة مشوشة ومثالية على نحو ميئوس منه، وما كنت لأعجب بالبنيوية لو كان هذا ما عنته. غير أن هذه الأطروحة تمثّل تمثيلاً حسناً مواقف أُخِذَت في فرنسا حينما كانت البنيوية على وشك الموت في الستينيات. (ليونارد جاكسون).

من الواضح أنّ للّغة وظيفة. فالفرنسية أو الألمانية، مثلاً، هي ما يستخدمه الناطق بالفرنسية أو الألمانية لكي يتّصل مع ناطق آخر بالفرنسية أوالألمانية، كما أنّها ما يستخدمانه للتفكير بواسطته. أمّا بالنسبة للبنية، فقد لا يتّضح لأول وهلة أنّ للّغة بنية، مع أنّ للجملة من تلك اللغة بنية جلّية؛ إذْ أنّ لها ترتيباً ثابتاً، مثلاً، فما إن تبدّل ترتيب كلماتها حتى تتحول في الغالب إلى محض هراء. كما أنّ للكلمة أيضاً بنية واضحة. فهي تشتمل على عدد محدود من الأصوات التي يمكن تمييزها، وإذا ما تبدّل ترتيب هذه الأصوات تحولت في الغالب إلى مجرد بربرة مبهمة. ولكن ما الذي نعنيه بقولنا إنّ اللغة ذاتها لها بنية؟

لو فكّرنا باللغة على أنّها جَمْعٌ من الكلمات فإنها ستبدو حينئذٍ كأنها شيء ليس له بنية. غير أننا ما إن نتفحّص هذه الكلمات حتى نجد أنها ليست كيانات مستقلّة ومنفصلة قد جُمِعَت معاً. فهذه الكلمات لها علاقات محددة تربطها ببعضها بعضاً وتتحكّم بالطريقة التي يمكن بها استخدامها في جمل. كما أنّ للأصوات في اللغة علاقات محددة تربطها ببعضها بعضاً وتتحكّم بالطريقة التي تؤلّف بها مقاطع صوتية وكلمات. ووجود هذه العلاقات الثابتة هو ما يجعل اللغة بنية لها أجزاؤها لا مجرد جَمعٍ من النُّتَف. وهو أيضاً ما يحدد طبيعة البنى الصغيرة، من جمل وعبارات وما إلى ذلك، التي يمكن تشكيلها بواسطة هذه النُّتف. والحقّ أنّ السعي إلى تبيان وجود علاقات من هذا النوع في مجالات تبدو بعيدة عن اللغة كأنظمة القرابة أو الحكايات الشعبية، علاقاتٍ تيسّر وتقيّد في آنٍ معاً ما يمكن للبشر أن يفعلوه أو يفكّروا به، هو سعي شكّل واحداً من الاتجاهات أو الخطوط التي اتّخذها التطور ضمن التقليد أو التراث البنيويّ.

غير أنّ هنالك اتجاهاً أو خطّاً آخر يختلف في منطقة عن هذا الخطّ مع أنه يُخْلَط معه في بعض الأحيان. فإذا لم يكن ثمة شكّ في أنّ للّغة وظيفة، بوصفها نظام اتصال، ولم يكن ثمّة شكّ في أنّها أهمّ نظام اتصال يستخدمه الإنسان، فإنّ من المؤكّد أيضاً أنّها ليست نظام الاتصال الوحيد. فمن الممكن تماماً أن ننظر إلى كثير من الأنظمة الثقافية الأخرى، مهما يكن غرضها الرئيسي الظاهر، بوصفها أنظمة اتصال. وبذلك يمكن أن نتكلّم على الزواج،

كما يفعل ليفي شتراوس، بوصفه طريقة تتبادل بها الجماعات القرابية النساء، وأن نضيف أنّ هذه هي الطريقة التي **يتصلون** من خلالها ببعضهم بعضاً. أمّا مدى الفائدة التي تقدّمها مثل هذه المقاربة فلا يمكن تحديده مُقَدَّماً؛ فهي قد توفّر لنا تبصّرات جديدة في عالم الإنسان، وقد لا توفّر. غير أنّ المهمّ هنا هو أن نلاحظ أننا أمام قياس يختلف تماماً عن القياس الأول. فالمجتمعات أو الكتب أو العقول البشرية قد تُقَاس بنيوياً على اللغات دون أن تكون مثلها وظيفياً؛ أو قد تكون مثلها من الناحية الوظيفية دون أن تشابهها بأيّ حال من الأحوال من الناحية البنيوية.

وبعض المقاطع الأشدّ تشوشاً واضطراباً في التحليل البنيوي هي تلك التي لايكون واضحاً فيها، حتى للكاتب نفسه، أيّ قياسٍ من هذين القياسين هو المُعتَمَد. وسوف أعمد في الفصل السابع من هذا الكتاب إلى تحليل مثال أخذته من جوليا كريستيفا، مع أنه ليس أسوأ الأمثلة التي يمكن أن نجدها. ولا شكّ أن ثمة مبرراً لهذا الخلط والتشوّش، نظراً لتلك العلاقة الوثيقة بين البنية القواعدية والوظيفة الألسنية الأساسية؛ بين الجمل الخبرية والإفادات أو بين الجمل الاستفهامية والأسئلة، على سبيل المثال. إلا أنّ اختلافاً منطقياً أساسياً يظلّ ماثلاً. وربما كان لمصلحة الوضوح في هذا الحقل لو جرى عرف عام على الاحتفاظ بكلمة **بنيويّ** للقياس الأول و**سيميولوجي**، أو **سيميائي**، للقياس الثاني. غير أنّ انتظار الوضوح ربما فات أوانه.

ففي المرحلة الفرنسية اللاحقة من مراحل البنيوية، حين اصطدمت هذه الأخيرة مع فلسفة الذات وبدأ الخلط والتشوّش يكثران، نما نوع غريب من النظرية السيميولوجية التي ترى أنّ اللغة، وربما بنية اللغة، هي التي تفرض بنيةً على العالم، أو ربما على العالم البشري. الأمر الذي يبدو كأنّه نوع من الجمع بين المبدأ الفلسفي المثالي الذي يرى أنّ بنية عالم الظواهر تنبثق من العقل وبين المبدأ الذي يرى أنّ العقل – الـ"ذات"– هو أثر للغة. وأنا أدعو هذا الموقف "مثالية ألسنية". وهو موقف لا علاقة له، مثلاً، ببنيوية جاكوبسون عام ١٩٢٨ أو ١٩٤٢، إنّما يتلاءم جيداً مع لاكان. واللافت أنّ هذا الموقف ما إن تمّ تصنيعه في فرنسا حتى أُسقِطَ بمفعولٍ رجعّي على نصّ دو سوسور، فأصبح الرجل بذلك فيلسوفاً مثالياً، وواحداً من بين قلّة من الفلاسفة الذين قاموا باكتشافاتهم الكبرى بعد موتهم، وفي حالة دو سوسور بعد موته بأربعين سنة.

وسوف أناقش هذا التحول التاريخي الذي طرأ على دو سوسور في الفصل الثالث، أما في الفصل السادس فسأنظر في عدد من أشكال المثالية الألسنية المنسوبة إليه، متفحّصاً نصّه كي أرى إن كان قد اتّخذ حقّاً مثل هذه المواقف التي سأحاول أن أعرضها وأصوغها بقدر ما يسعني من البساطة والدقّة بحيث يمكن أن نقرر ما إذا كانت صائبة أم لا. (والرأي عندي، وإنْ لم يكن رأياً نهائياً، أنّ سوسور لم يتّخذ معظم هذه المواقف، وأنّ ما بقي منها ليس صائباً).

٢. البنيوية بمعناها الضيّق: مبادئ سوسور الخمسة

٢-٠ الألسنية العلمية بوصفها علماً موضوعياً

سأحاول في هذا المقطع أن ألقي الضوء على المبادئ السوسورية الأساسية، بطريقة لا تدّعي أيّ معرفة تخصصيّة. واعتقادي أنّ هذه المبادئ قد دخلت النموذج البنيوي للألسنية، ومارست تأثيرها على البنيوية الأولى، حين كانت في مرحلتها العلمية. ومع أنّ من المفترض بهذا الأمر ألاّ يكون موضع خلاف، فإنه قد يُدْهِشُ القرّاء من الطلاب – وإن لم يدهش الأساتذة– أن يعلموا أنه موضع حرب ضروس، وأنّ مجرد قولي هذه الأشياء التي يُفتَرَض بها ألاّ تكون خلافيّة يضعني في موقع قتالي ضمن مناظرة كبرى.

والمشكلة هي أنّ هنالك كثيراً من الطرائق المتخصصّة المختلفة للاهتمام باللغة، كطريقة الألسني، وطرائق الفلاسفة بأنواعهم، والمحلّل النفساني، والناقد الأدبي، والأستاذ؛ ويكاد كلّ واحد من هؤلاء أن يكون مكتفياً بنظرةٍ خاصة به دون سواه فيما يتعلق بماهيّة اللغة، فيشعر في بعض الأحيان بأنّ الآخرين لا يعلمون عمّا يتحدثون. وأنا أيضاً أشعر مثل هذا الشعور في بعض الأحيان، شأني شأن أيّ واحد آخر، إلا أنني سأحاول أن أكون عادلاً مع من يعارضني. وأطالبهم بدوري– أطالب، مثلاً، كل شخص ما بعد بنيوي يرى أنّ مفهوم الألسنية العلمية الموضوعية برمّته قائم على خطأ– بأن يعاملونني بالكياسة ذاتها؛ فأنا لا أدّعي لنفسي الدفاع عن الألسنية تحديداً – فهي لاتحتاج لدفاعي– وإنما أريد أن أساجل **بشأنها** على نحوٍ عقلانيّ.

يُعنَى الألسنيون ببراغي اللغة وصواميلها. يُعنَون بأسئلة على شاكلة "ما هي أصغر العناصر الصوتية المميّزة في لغةٍ ما وكيف تترابط مع بعضها بعضاً؟"؛ أو "ما هي بنية الفعل المساعد؟" في لهجة محددَّة من اللهجات. وثمّة بعض النظريات الجديرة بالاحترام إلى أبعد حدّ في مجال الألسنية، كنظريات شومسكي مثلاً (١٩٥٧؛ ١٩٦٥)؛ وما يجمع هذه النظريات في النهاية هو اهتمامها بأسئلة من هذا النوع؛ إذ لا يمكن للمرء أن يكون ألسنياً ما لم يهتمّ بهذه الأسئلة. والألسنية بهذا الصدد شديدة الشبه بالعلوم الخشنة، التي تقيم نظريات عامة مهمّة على أنواعٍ من المعطيات هزيلة وتافهة، حيث يكون على العالِم أن يهتمّ بالحصول على مثل هذه المعطيات الصائبة التي تضفي عليها النظرية أهمية. وموقفي الأول، غير الخلافي قطّ بل الحصين والمنيع، هو أنّ سوسور كان ألسنياً. أمّا مواقفه الفلسفية – وقد كان لديه بعضها– فقد كانت جميعاً جزءاً من نقاشاته المنهجية للألسنية. **ولم يكن لديه أيّ مواقف فلسفية صريحة أخرى من أي نوع.**

بالمقابل، فإن الفلاسفة، والشعراء، ونقّاد الأدب يميلون إلى اهتمامٍ باللغة من نوع آخر تماماً. ومن الأمثلة على ذلك ما يقوله هيدغر هنا:

> *إذ نناقش اللغة، إذ نضعها في مكان، فإننا لا نجلبها إلى مكان كينونتها بقدر ما نجلب أنفسنا: تَجَمُّعَنا في المكان المخصّص والملائم.*
> *لنتأمّل اللغة ذاتها، اللغة وحسب. إنّ اللغة ذاتها هي اللغة ولا شيء آخر بجانبها. اللغة ذاتها هي اللغة. أمّا الفهم الذي يُعَلَّم في المنطِق، أمّا التفكير بكلّ شيء بمنطق الحساب وتالياً بمنطق الإفحام، فيدعو هذا الطرح هراءً فارغاً. فحين نكتفي بقول الشيء ذاته مرتين– اللغة هي اللغة– كيف يُفْتَرَض بذلك أن يمضى بنا إلى أي مكان؟ بيد أننا لا نريد أن نمضي إلى أيّ مكان. لا نودّ سوى أن نمضي، لمرّة واحدة، إلى المكان الذي نحن فيه أصلاً. (هيدغر ١٩٧١– ص١٩٠)*

إنّ هذا لأشبه بمانترا[1] فلسفية، دعوة إلى التأمل في لغوية اللغة بوصفها سبيلاً إلى الكينونة.

أمّا ما ينبغي أن أقوم به في هذا المقطع، وما كان ينبغي على الجميع أن يقوموا به لكي يقولوا وحسب ما الذي كان يعنيه سوسور، فهو تبنّي ذلك "الفهم الذي يُعَلَّم في المنطق، التفكير بكل شيء بمنطق الحساب". فما يدعو إليه هيدغر هو ضرب من ألسنية ذاتية؛ أمّا سوسور فقد دشّن الألسنية العلمية الحديثة. وهذا أيضاً ما فعلته البنيوية الباكرة، إلى حدّ مدهش؛ فأعظم البنيويين الأوائل كان أيضاً واحداً من أعظم الألسنيين، أعني رومان جاكوبسون. أمّا ما بعد البنيوية فليست كذلك. وما بعد البنيويات المتنوعة، والتي يمكن أن ندعوها أيضاً ما بعد ظاهراتية، وما بعد ماركسية، وما بعد فرويدية، هي أقرب روحياً إلى هيدغر منها إلى سوسور، من حيث اهتماماتها الفلسفية. فاللغة لديها تبدو كأنّها استعارة فلسفية على نحو يختلف كثيراً عمّا تبدو عليه اللغة بالنسبة للألسني بوصفها موضوعاً لنظرياتٍ توصيفية دقيقة تأخذ طريقها إلى التحقق بصورة معاجم وقواعد (انظر الفصل الخامس لدى مناقشتنا بول دي مان).

ولكن ربما كان هيدغر مثالاً متطرفاً. فثمّة فلاسفة آخرون كانوا أقلّ حماسة وانفعالاً، وأكثر ارتياباً حيال اللغة؛ واشتغلوا عليها بمزيد من التفصيل (وإن يكون تفصيلاً فلسفياً). وقد نظر هؤلاء إلى اللغة بوصفها مصدر سحر وافتتان لما تطرحه من إشكاليات ميتافيزيقية زائفة؛ وقام كثير منهم بإدراج جميع اهتمامات هيدغر الفلسفية تحت عناوين هذه الإشكاليات. في حين حاول بعضهم أن يتخلّص من هذه الإشكاليات عن طريق ابتكار لغات جديدة، صنعيّة، مؤلّفة برمّتها من صيغ منطقية، تستحيل فيها صياغة الإشكاليات الميتافيزيقية (كارناب ١٩٣٧)؛ أو عن طريق التفحص النقدي لاستخدامنا اللغات الواقعية (فيتغنشتين ١٩٥٣؛ أوستن ١٩٦٢b، ١٩٦٢a)؛ أو من خلال ابتكار قصص فلسفية عن اللغة، كقصص فيتغنشتين عن ألعاب اللغة (١٩٥٣)، أو من خلال مفهوم ديريدا عن **الكتابة**

١- المانترا: الأقوال المقدسة ذات الفاعلية الخفيّة في كلّ من الهندوسية والبوذية. (م)

(ديريدا ١٩٦٧b). وهكذا ترك الفلاسفة كمّاً هائلاً من الأدبيات التي تتناول اللغة، وهي أدبيات بعيدة جداً عن كلّ ما يمتّ للألسنية بصلة. بل إن تصوّر هؤلاء الفلاسفة لماهية اللغة ذاتها غالباً ما يكون بعيداً أيضاً عن كلّ ما يمتّ للألسنية بصلة. وربما كان ذلك مشروعاً إلا أنه ينطوي على خطر مؤكّد؛ إذ كيف يمكن أن نتصور فيلسوفاً تتجاهل نظريته في الطبيعة والعالم المادي كلاً من الفيزياء والكيمياء.

ولقد كان للفروع الأخرى أيضاً اهتمامها الخاص باللغة؛ وقدّمتْ رؤيةً لها لا يكاد الألسنيّ المتمسّك بنحوه وصرفه أن يفهمها. ففي التحليل النفسي، طابق جاك لاكان بين اللغة والمجال الرمزيّ، الذي يبدو وكأنّه يكافئ كامل الثقافة الإنسانية. فاللاوعي، عند لاكان، هو أثر للّغة؛ بل إنّ أوجهاً رئيسة من أوجه الذات الإنسانية هي آثار للّغة (لاكان١٩٥٣- ١٩٥٤). أمّا بعض الشعراء كعزرا باوند وإليوت فقد رأوا اللغة كشيء ينبغي صقله وتنقيته بوصفه أداةً للسبر والاستكشاف الروحيين؛ مع أنه لم يكن من اللائق على الصعيد الاجتماعي أن يتحدّث المرء عن تنقية لهجة القبيلة (إليوت. ت. س. ١٩٤٤، ص٣٩). ولقد اقتفى بعض النقّاد آثار هؤلاء الشعراء، فرأوا في الحفاظ على إنجليزيّة اللغة الإنجليزية، مثلاً، واجباً ثقافياً رفيعاً (تومسون، دينيز *استخدام الإنجليزية*، في مواضع كثيرة). أمّا أساتذة اللغة الإنجليزية فقد كانت لديهم تقليدياً نظرة متقادمة أدنى مستوىً. فكانوا يعلّمون طلابهم أن بعض أشكال اللغة صحيح، في حين أن بعضها الآخر غير صحيح، أو غير منطقي، أو سوقيّ، محافظين بذلك على حدود التهذيب الخاصة بالنظام الطبقي. غير أن إفلاس هذا الموقف، بتأثير جزئيّ من الألسنية الوصفية، ترك كثيراً من هؤلاء في حيرة وشكّ حيال امتلاك اللغة بنية يمكن تعليمها، فاتجهوا إلى تشجيع شكل من التعبير عن الذات لا يعي البنية الأساسية التي يقوم عليها. أمّا بعض الماركسيين فقد رأوا أنّ اللغة موقع من مواقع الصراع الطبقي والإثني؛ وأبدوا ارتياباً إزاء أيّ محاولة لوصفها وصفاً موضوعياً. وهكذا حملت كل جماعة من هذه الجماعات رؤيةً للّغة بدت لها ملحّة وعميقة؛ رؤية تجعل توصيف الأفعال الشاذّة في الألمانية أمراً تافهاً وهزيلاً. والحقّ أنّ هذه الرؤية عموماً لا تربطها بالألسنية الموضوعية إلا رابطة واهية تماماً.

فقد رأى سوسور - ومعظم الألسنيين بعده- أنّ على الألسنيّ أن يُعنى بالبنية الموضوعية والوظائف الأساسية للّغة، فيدرسها بذاتها ولذاتها؛ في حين عُنيَ جميع الآخرين بهذا المستوى أو ذاك من مستويات استخدام اللغة الذي غالباً ما يخلطون بينه وبين اللغة ذاتها (سوسور ١٩١٦، الفصل الخامس، في مواضع كثيرة). والحقّ أنّ ثمة كثيراً من أكاديميي الفروع الأخرى الذين يوافقون على هذا. ويعتبرون، مثلي، أن ليس ثمة صراع بالضرورة بين الاستقصاء العلمي لبنية اللغة ووظيفتها الأساسية وبين دراسة المسائل الأوسع للسياسة، والميتافيزيقا، والشعر حيث تبدو اللغة بوصفها سلاحاً، أو مانترا، أو أداة، أو استعارة للتجربة الإنسانية المفعمة بالمعنى، الأمر الذي غالباً ما يتنطّح له ما بعد البنيويين.

بيد أنّ أقليّة لها وزنها - خاصةً بين نقاّد الأدب ومنظّريه- تُظهر عداءً يثير الدهشة تجاه مفهوم الألسنية العلمية ذاته. وهذا العداء ليس جديداً في الحقيقة؛ وإذا ما كان ينزع لأن يتّخذ شكلاً يسارياً متطرفاً هذه الأيام، إلا أنه قد يصدر عملياً عن أي موقع في الطيف السياسي الواسع، من اليسار إلى اليمين، ومن اتباع ليفيس إلى ما بعد البنيويين. وسوف أقدّم ستة أمثلة، صادف أنّها وقعت تحت يديّ، عن ظاهرة يمكن لأي معلّم لمادة الأدب واللغة أن يكون قد لاحظها.

المثال الأول هو مقالة كتبها ريموند أومالي في ***استخدام الإنجليزية*** (صيف ١٩٦٤) عن تعليم الألسنية البنيوية للطلاب، وقد وضع لها عنواناً: "شيء آخر خارج على الموضوع"؛ ومن الواضح أنّ مقالة أومالي هذه مقروءة من عنوانها. أما المثال الثاني فهو كتاب إيان روبنسون ***جنازة القواعدي الجديد: نقد ألسنية شومسكي*** (١٩٧٥)، الذي يهديه بصورة لها دلالتها إلى ف. ر ليفيس "الذي مضت اثنتا عشرة سنة منذ أن شجعني على نشر بحثٍ في حال الألسنية" وإليكم هذا المقتطف من كتاب إيان روبنسون:

> *يمكن للألسنية في بعض الأحيان أن "تعمل تحت يد" النقد أو غيره من الفروع*. غير أنّ الدراسات "الألسنية والـ ..."تضلّ السبيل هذه الأيام ولا تقدم فائدةً كما يُفترض بها لأنها تتبع*

شومسكي في محاولته الابتعاد بالألسنية عن الاستخدام، ولأنها تُعلي من شأن الألسنية على نحوٍ مفرط. وغالباً ما ألحّ النقّاد، في الحالة التي نحن بصددها، على التعلّم من الألسنيين؛ لكنني لم أسمع قطّ عن ألسنيين يريدون التعلّم من النقّاد، مع أنَّ هنالك حاجة ماسّة لمثل هذا الدرس.

❖ يمكن للألسنية، بمعناها الواسع أن تساعد النقد إذا ما بقيت في مكانها الخاضع والتابع. إننا نهدر الوقت في حلقات البحث من كل عام بدفعنا طلاباً لامعين إلى البحث كالعميان عن مصطلحات قواعدية كانت شائعة منذ ثلاثين عاماً

(روبنسون ١٩٧٥ ،ص ١٦٨)

هذا العداء الذي عبّر عنه أتباع ليفيس منذ خمسة وعشرين عاماً أو منذ خمسة عشر عاماً، أو يعبّرون عنه اليوم، لايضاهيه سوى عداء اليسار المتطرف المعاصر. وإليكم هذين المثالين ممّا دار في بعض المؤتمرات الدولية. ففي معرض تعليق أحد النقّاد المشهورين على مفهوم "الإبداع المحكوم بقاعدة" في القواعد التوليدية، لم يجد هذا الناقد حرجاً في أن يشبّه هذا المفهوم بـ "مفهوم الحرية في ظلّ القانون"، وهو مفهوم إصلاحيّ لا يستسيغه هذا الناقد؛ ويرى أنّ على من يؤمن بمثل هذا المفهوم أن يكون عضواً في ال SDP! (وهو أحد أحزاب الوسط في إنجلترا، اشتهر في أوائل الثمانينيات، ويكاد أن يكون متوقفاً عن العمل هذه الأيام). ولأنني لم أتوقّع أنّ هذا الناقد يعني حقّاً ما يقول، قمت لاحقاً بمزيد من التحرّي والتأكد؛ ففي النهاية ليس هنالك أيّ صلة منطقية بين القواعد الوصفيّة والقوانين الجنائية. غير أنّ الناقد كان يقصد جدياً ما يقول؛ فهو يرى أنّ الإيمان بالقواعد مثل الإيمان بالقانون والنظام. (والحقيقة أنّ هذا السخف الواضح ليس جديداً أو غير مسبوق في الأدبيات الفلسفية؛ فنيتشه كان يعتقد أنّ الإيمان بالقواعد مثل الإيمان بالله).

وفي مؤتمر تداولي آخر، اعتبر باحث آخر أنّ مفهوم "المتكلّم- السامع المثالي" في الألسنية يعمل على كبت الصراعات الإثنية وعلاقات القوّة، وكأن ما ينبغي على الألسنيّ أن يتقصّاه هو مثول إفريقيّ جنوبيّ أسود أمام قاضٍ أبيض. وحين تدخّل أحد الألسنيين (لستُ أنا) ليشير أنّ وصف الكفاءة الألسنية هو محاولة للقيام بالأشياء الأبسط أولاً؛ فإن إشارته هذه لم تصل. والإشارة هنا هي أنّ الحالة الموصوفة تشتمل على الأقل على أربعة متكلمين- سامعين مثاليين موجودين في جسمين بشريين: فالقاضي يتكلّم الإفريقية والإنجليزية، والإفريقي الجنوبي الأسود يتكلّم لهجة أخرى من الإنجليزية فضلاً عن لغة البانتو؛ وعلاقات القوة القائمة لا تنعكس في بنية أيّ من هذه اللغات على الرغم من أننا قد نجد لدى الألسنية الاجتماعية كثيراً مما تقوله عن هذه اللغات. وسوف نأتي إلى هذا الأمر بعد بضع صفحات حين نناقش مفهوم اللسان).

لم أُشِر إلى مصادر هذين المثالين لأنهما غير موثّقين تماماً؛ إلا أنّ مثاليَّ الخامس والسادس منشوران وموثّقان. ففي كتابهما *ألفُ مُسَطَّح* (١٩٨٠)، يقدّم دولوز وغوتاري نظرية كاملة تدعم ما قاله الباحث في المؤتمر الثاني المشار إليه (من أنَّ دراسة القواعد تمثّل نوعاً من الكبت على اللغات غير الرسمية)، وهي نظرية تشتمل كما يمكن أن نتوقّع لها، على عداء لكلّ مقاربةٍ للألسنية علمية وشاملة. واللافت في الأمر هو أنّ دولوز مَرجع موثوق في نيتشه، الأمر الذي يعني أننا هنا أمام تراث فلسفي، وليس مجرد أطوار فردية غريبة؛ وهو باعتقادي تراث لاعقلاني وظلاميّ. أمّا مثالي السادس والأخير فآخذه من جوليا كريستيفا (١٩٨٠؛ ص ٢٥)، التي هي من بعض النواحي الأشدّ خطراً في هذه المجموعة؛ فهي تنطلق من أسس أخلاقية "لإجبار الألسنيين على تغيير موضوع دراستهم" لكي يتشبّهوا أكثر بهيدغر أو بالشاعر ملارميه. ومصدر العداء هنا هو إيديولوجيا يساريّة لاكانيّة أو تأويليّة وليست ماركسية أو فوضوية.

وأودّ أن أمضي الآن أبعد من الأمثلة التي قدّمتُها فأغامر في محاولة للتعميم مفادها أنّ سبب عداء الكثيرين للألسنية العلمية هو أنها تهدد الإيديولوجيا التي تقوم عليها طريقتهم في تعليم الأدب، أو في العيش، سواء كانت هذه الإيديولوجيا ليفيسيّة، أو ماركسية، أو

تحليلية نفسية، أو تأويلية أو غيرها. فكلّ واحدة من هذه الأيديولوجيات لها نظرتها الخاصة بها دون سواها تنظر بها إلى اللغة، وهي نظرة يضعها موضع شكّ مجرد وجود نموذج آخر للغة قائم على أدلّة علمية.

ربما كان من الممكن الدفاع عن مواقف هؤلاء، مع أنني أعتقد أنها مواقف خاطئة يصعب الدفاع عنها. أمّا ما يستحيل الدفاع عنه، وما قد يصدم أيّ طالب يقرأ هذه الكلمات بقدر ما يصدمني، هو أنّ مقاربة سوسور العلمية لبنية اللغة تُكبَتُ بقوة في كثير من أقسام الأدب والنظرية الأدبية **حتى حين يتمّ تدريس محاضراته**؛ فهم يدرّسونه لا بوصفه ذاك الألسني الذي صدرت عنه بعض المقولات الفلسفية المهمة بشأن المنهجية الملائمة للألسنية، بل بوصفه فيلسوف لغة ومؤسساً لنظرية في المعنى باروكية ومستحيلة. وليس هذا في الحقيقة سوى ضرب من تشويه تاريخ الأفكار، فأثر البنيوية بوصفها الصيغة النظرية التي هيمنت في الألسنية طوال أربعين عاماً يختفي عن وجه أوروبا. أمّا التاريخ الطويل الخاص بالبنيوية الأدبية القائمة على النموذج الألسنيّ فيتمّ بتره واختزاله إلى تمهيد فرنسي قصير لعجائب مابعد البنيوية. وهكذا لا يعود مطلوباً من الطّلاب أن يحسبوا أيّ حساب لما كان في الحقيقة واحداً من أنجح النماذج النظرية في القرن العشرين.

ما الذي يجعل علماً بعيداً عن الأذى كالألسنية التي تدرس البنية الموضوعية للّغات البشرية شيئاً مهدّداً وخطيراً إلى هذا الحدّ بالنسبة لهذا الصف الطويل من الإيديولوجيين؟ ما الذي يخشاه هؤلاء في الألسنية؟ ثمّة شيء هام يتمثّل في أنّ كتاب سوسور ***محاضرات في الألسنية العامة*** كان في الأصل محاضرات موجّهة للطلاب؛ ويمكن أن يبقى كذلك بالنسبة لبعضهم، حيث يرون أنه يقدّم لهم رؤيا لعلمٍ موضوعيٍّ في اللغة، علم يمكن أن يكون بدوره نموذجاً لعدد من العلوم الموضوعية الأخرى. وبالمقارنة مع هذه الرؤيا، فإنّ نظرية سوسور في المعنى ليس لها سوى أهمية هامشية تماماً فضلاً عن كونها نظرية زائفة على أيّ حال (انظر الفصل السادس). ويمكن لنا في الحقيقة أن نجد هذه الرؤيا ذاتها، هذه الدراسة الموضوعية للّغة بوصفها نموذجاً للدراسة الموضوعية في العلوم الإنسانية عموماً، في نصوص ألسنية أساسية أخرى، وإن كانت تنتمي إلى مدراس ألسنية أخرى. ومن هذه النصوص كتاب

شومسكي ***البنى التركيبية*** (١٩٥٧)، وكتاب كينيث بايك ***اللغة في علاقتها بنظرية موحّدة في السلوك البشري*** (١٩٦٧)، وهو كتاب كان له أثره الكبير على بعضهم، وخاصة في ميدان الأنثروبولوجيا، كمارفن هاريس (١٩٦٨) مثلاً. وربما كان كتاب رومان جاكوبسون ***الصوت والمعنى*** (١٩٧٦) أفضل نصّ فيما يتعلّق بفهم التقليد البنيوي الأوروبي. وكلّ من يرتاب بعرضي لهذه الرؤيا التي عَبّرَتْ عنها الألسنية البنيوية، وأهمية هذه الألسنية بالنسبة للبنيوية عموماً، لعلّه يثق بالكاتب الذي قدّم لهذا الكتاب، ألا وهو كلود ليفي شتراوس. (انظر الفصل الثالث).

لاشكّ أن ثمّة تناقضاً واضحاً بين ما توحي به كلمة "رؤيا" التي استخدمتُها مراراً من إيحاءاتٍ ذاتية، بل ودينيةٍ، وبين عبارة "العلم الموضوعي" التي رَبطتُها بتلك الكلمة. غير أنّ من الممكن أن يكون ثمّة رؤيا موضوعية؛ هي إيديولوجيا، لكنها الإيديولوجيا التي تتبنّاها العلوم. ويمكن لهذه الرؤيا، بوصفها إيديولوجيا، أن تدخل في صراع مع الإيديولوجيات الأخرى، كالاشتراكية مثلاً، مع أنني لا أعتقد أنها تحتاج إلى ذلك، وهي لم تَحْتَج إليه بنظر ماركس كما أرى. غير أنّ معظم مابعد البنيويات قد ناهضت مثل هذه الإيديولوجيا الموضوعية. ناهضت "إيديولوجيا" التعقّلْ الشمولي والمتماسك المنسجم الذي يشكّل أساساً للعلوم. وتوقعتْ أن تجد افتراضات ومزاعم إيديولوجية وميتافيزيقية أنّى توجّهت، فتتنطّح لكشفها. وهذا ماجعل من العسيرعليها أن تقدّم خطابات علمية، كما هو الحال في الكيمياء أو في قطاعات واسعة من الألسنية. إلا أنّ إنكار الرؤيا الموضوعية في الألسنية البنيوية وفي معظم البنيوية، أو سدّ كلّ مدخل إليها، لا لشيء إلا لأنّ ما بعد البنيوية قد رفضتها، هو أمر ينطوي على ما يتعدّى مناهضة الموضوعية. فهو عملية قمع، وافتراء على التقليد الأساسي في البنيوية.

لقد أطلق فرديناند دو سوسور وجهة نظره في سلسلة من المحاضرات ألقاها بين ١٩٠٦ و١٩١١. وقام اثنان من تلاميذه بتحرير طبعة لهذه المحاضرات نُشِرَت بعد وفاته بعنوان ***محاضرات في الألسنية العامة*** (سوسور ١٩١٦)، وهي المصدر الرئيسي لآراء سوسور، كما أنّها الكتاب الذي رسم للتقليد برمّته هيئته العامة. أمّا من يريد أن يعود إلى

ما قبل هذا، فيمكنه أن يجد طبعة نقديّة قائمة على الملحوظات الأصلية التي وضعها سوسور لمحاضراته (سوسور١٩٦٧). أمّا بالنسبة للترجمات الإنجليزية لكتاب سوسور فإنّ هناك ترجمتين إنجليزيتين حتى ١٩٨٩، وهما ليستا على نفس القَدرْ من الجودة والسداد. والحقيقة أنهما تقدّمان عرضين مختلفين تماماً لتاريخ الأفكار الألسنية واكتشاف **الفونيم**! ولقد أجريتُ مقارنة بين هاتين الترجمتين في ملحق هذا الكتاب. أمّا المقتطفات التي أوردها لسوسور فآخذها إمّا من الطبعة النقدية المذكورة، التي أعدّها توليودو ماورو ونشرتها دار Payot في باريس ١٩٧٣، بالفرنسية طبعاً (سوسور a ١٩١٦)، أو من ترجمة واد باسكن للمحاضرات، التي نشرتها دار McGraw-Hill في نيويورك عام ١٩٥٩ (سوسور b ١٩١٦). ولقد قدّم سوسور خمسة مبادئ منهجية عامة في الألسنية، وسوف أتناول هذه المبادئ الخمسة تبعاً لأهميتها.

٢- ١. اللسان والكلام (بنية اللغة مقابل التكلّم بهذه اللغة)

قبل كلّ شيء، لقد اعتبر سوسور أنّ موضوع دراسة الألسنيين هو نظام اللغة أو بنيتها، أو ما أطلق عليه اسم اللسان **langue**، ووضعه مقابل فعالية التكلّم بهذه اللغة، أو ما أسماه بـ**الكلام parole**. وبذلك قدّم سوسور نموذجاً لكلّ النظريات البنيوية اللاحقة.

والحقّ أنّ هذا التمييز بين **اللسان والكلام** هو تمييز أساسي إلى حدّ بعيد، ولذلك فإنّ من الضروري أن نلقي عليه مزيداً من الضوء. فما يشير إليه سوسور هو ضرورة التمييز، بين النظام اللغوي (**اللسان langue**) والتكلّم باللغة أو كتابتها (**الكلام parole**)، وذلك ضمن حقل الفعالية الألسنية الكامل (**اللغة langage**). وثمّة كثير من الإشكاليات في هذا التمييز الثلاثي لاتتعلق بالترجمة بقدر ما تتعلّق بقضية المصطلحات التقنية. ويتلخّص الأمر في أنّ ثمّة تمييزاً مفاهيميّاً، ضرورياً تماماً لقيام الألسنية، ولا يجد الشخص غير الاختصاصيّ أيّ صعوبة في فهمه، إلا أنّ المفردات الإنجليزية والفرنسية لا تعكسه بدقّة (وكذا الألمانية واللاتينية كما أشار سوسور). فكلمة "**language**" الإنجليزية تنطوي على التباسات عديدة، حيث يمكن أن نقول:

(١)- "الـ language هي ما يميّز الإنسان من الحيوان".

والكلمة تشير هنا إلى مقدرة بشرية، وإلى الطريقة التي تُستَخدَم بها هذه المقدرة. وهي تنطوي هنا على التباسها الكامل.

أو يمكن أن نقول:

(٢)- "الـ language التي تعلّمتها هي الألمانية"

وهي تشير هنا إلى معجم مفردات، ومبادئ في البناء والتركيب، ومصطلحات الخ، يمكن لنا أن نتعلّمها أو أن نلتقطها وحسب من محادثة.

أو:

(٣)- "language شكسبير إبداعيّة مشرقة"

وهذا يعني أنّ استخدام شكسبير للـ language هو استخدام إبداعيّ. والكلمة الفرنسية "langage" تعني أيضاً استخدام الـ language في هذا السياق.

وهذه الأمثلة الثلاثة تتوافق نوعاً ما مع المقولات التقنية الثلاثة السابقة:

parole, langue, langage

ومن بين الثلاثة، لاشكّ أنّ معظم الناس سيجدون الـ **langue** هو الأقلّ إثارة للاهتمام. أمّا الـ **langage**، أي اللغة بوصفها المقدرة العامة التي تميّز الإنسان من الحيوان والثوب الذي يرتديه الفكر، وصيغة التعبير عن الذات، فهي تهمّ الجميع. وكذلك الـ **parole**، أي اللغة بوصفها مسرحيات شكسبير أو ما تقوله أمّك. فمن الذي يهتمّ إذاً بالـ **langue**، أي باللغة بوصفها قواعد ومعجم مفردات وأنساقاً صوتية؟ إنهم الألسنيون. فعملهم هو وضع المعاجم والقواعد. وسوسور لم ينقض هذا قطّ حين ألقى محاضراته. بل على العكس، فقد جعل الـ **langue**، أو ما تصفه القواعد والمعاجم موضوع الدراسة الأساسي، وقال إنّ كل نمط آخر من أنماط دراسة اللغة يتوقّف على دراسة هذا الموضوع.

وقبل أن ننتهي من هذا الأمر- وهو أمر جوهريّ تماماً- سأقدّم مثالاً عن العلاقة العملية الوثيقة، والتمايز المنطقي المطلق، بين اللسان **langue**، أي بنية اللغة، والكلام **parole**، أي التكلّم بلغة ما أو الكتابة بها. فمن حيث العلاقة بين الإثنين يكفي القول إنّ

المرء يتكلّم بلغةٍ ما. أمّا التمايز بينهما فيمكن التوصّل إليه بسهولة حين ننظر إلى الفارق بين الخطابات التي ألقاها هتلر واللغة الألمانية، التي يتكلّم بها هتلر. فخطابات هتلر هي ممّا يمكن أن يهمّ مؤرّخاً أو عالم نفس؛ أما اللغة التي يتكلّم بها هتلر فهي مما يهمّ الألسنيّ، الذي يقتصر دور الخطابات بالنسبة له على كونها أدلّة أو شواهد من هذه اللغة. وإذا ما أردتَ أن تتكلّم الألمانية، فإنّ ما تتعلّمه هو اللغة، التي تتألف من مفردات، وقواعد، وطرائق في اللفظ وهلمجرا. وعندئذٍ يمكنك أن تؤلّف خطاباتك مستخدماً ما سبق لك أن تعلمته.

إنّ التمييز بين **اللسان والكلام**، باعتباره تمييزاً بين بنية لغة ما والأشياء المحددة التي يمكن أن تُقَال بهذه اللغة، يبقى اليوم أساسياً بالنسبة للألسنية كعلم وبالنسبة لتعلّم اللغات، كما كان أساسياً قبل أن يلفت سوسور الانتباه إليه بآلاف السنين. وقد يُنكر ذلك نظرياً بعض الأشخاص ذوي الأطوار الغريبة، لكنهم ما إن يقوموا بأية فعالية ألسنية مهما تكن حتى يعترفوا به عملياً. ولمزيدٍ من الدقّة نقول: إنّ إنكار التمايز بين **اللغة والكلام** بهذا المعنى، هو إنكار لوجود اللغة الألمانية ذاتها، على سبيل المثال، (بوصفها مميّزةً عن كلام الشعب الألماني) وعندها لن يعود من المنطقيّ أن نتحدّث، مثلاً، عن الأفعال الشاذة في اللغة الألمانية، بل لن يعود بمقدروك أن تقول: "كان هانز يتكلّم الألمانية لكنني لم أستطع أن أفهمه، ولذلك راح يتكلّم الإنجليزية".

وعلى الرغم من اتّفاق الجميع مع سوسور على ضرورة إيلاء دراسة الأنظمة اللغوية مكانةً مركزية في الألسنية، إلا أنّ قلّة قليلة هم الذين يقبلون بما يقوله عن **اللسان** ومكانته. فـ**اللسان** عند سوسور هو شيء اجتماعي ومقيّد في آنٍ واحد، أي أنه ملك لجماعة المتكلّمين من جهة وشيء ثابت بعكس **الكلام** الذي هو ميدان حرية، من جهة أخرى. غير أنّ هذين الوجهين ليسا متماثلين بالضرورة، بل إنهما ليسا منسجمين بالضرورة واحدهما مع الآخر. وهكذا ينكشف مفهوم **اللسان** أمام نوعين من الاعتراض مختلفين تماماً.

الاعتراض الأول هو اعتراض سياسي؛ حيث يقال إنّ فكرة **اللسان** تفترض مسبقاً جماعة كلاميّة متجانسة ومصدراً ألسنياً مشتركاً ثابتاً، في حين أنّ الجماعات الواقعية يخترقها الصراع، وتشتمل على **ألسنة** مختلفة كثيرة، إلى جانب بعضها بعضاً؛ حيث يرتبط **اللسان**

(بمعنى اللهجة) الذي تتكلّم به بانتماءاتك العرقية والطبقية. وإذاً، أما كان يجدر بنا (في المثال الذي ضربناه من قبل) أن ندرس تلك المواجهة بين قاضٍ إفريقيّ جنوبيّ أبيض ومتمرّد أسود، بدلاً من دراستنا جماعة كلامية متجانسة لا تعدو كونها أسطورة في الحقيقة؟

لا شكّ أن هنالك لهجات مختلفة لدى الجماعات الاجتماعية المختلفة وكذلك تبايناً في النفاذ إلى بنى القوة. ولم يكن سوسور بالغافل عن كلّ هذا، لكنه يعتبره صراحةً مرتبطاً بإشكالية اللغات القومية ولغات الأقليات. لكن بعض الباحثين قفزوا من ذلك إلى استنتاج غريب مفاده أنّ دراسة البنية القواعدية للهجة ما يعني التمويه على الصراعات الاجتماعية بين الناطقين بلهجات مختلفة. والحقيقة أنّ الأمر ليس كذلك مطلقاً. ومن وجهة نظر الألسنيّ، فإنّ ثمة الكثير من **الألسنة** التي يمكن دراستها ضمن الجماعة الواحدة، تقوم على أساس إثنيّ أو طبقي، وترتبط بها قيم اجتماعية مختلفة، وقد تنشب بالعلاقة معها حروب اجتماعية ضروس (هيميس ١٩٦٤؛ فيشمان ١٩٦٨؛ وليامز ١٩٧٠، الخ... ومن أجل تاريخ عام لعلاقة الألسنية بالسياسة، انظر نيوماير ١٩٨٦).

ويبقى أنّ من الواجب دراسة كلّ لسان بوصفه نظاماً ألسنياً متماسكاً. فالقيمة الاجتماعية تختلف عن قيمة اللغة. وبالنسبة للألسني، كلّ اللهجات متساوية؛ وربما كان هذا الإسهام أشدّ الإسهامات أهميةً ممّا قدّمه الألسنيون للسياسة الثقافية الخاصة بالطبقات والأقليات. ومن الأمثلة الفجّة على ذلك أنّ الألسنيين كانوا أوّل من أشار إلى أنّ للطبقات الدنيا في المجتمعات الطبقية لهجات خاصة بها وأنّ الأمر لا يقتصر على تسديد هذه الطبقات رمية خائبة بينما هي تتكلّم لغةً رسمية معينة (انظر مثلاً، لابوف ١٩٦٩). وبذلك يكون الألسنيون قد وجّهوا سهام نقد حاد على حصن إيديولوجي رسمي من حصون الامتياز الطبقيّ، ألا وهو الشعور الداخلي الذي نجده في العادة لدى أفراد الطبقة المسيطرة ومفاده أنّ الطبقات الدنيا "لا يمكنها أن تتكلّم بالصورة اللائقة". كما أنّ الألسنيين هم أوّل من أشار إلى أنّ لغات الشعوب القبليّة لغات معقّدة وراقية شأنها شأن لغات الشعوب المتمدّنة؛ فليس ثمة لغات بدائية.

أما الاعتراض الثاني على **اللسان** فهو اعتراض ألسنيّ وفلسفيّ؛ حيث يُطرَح السؤال: كيف يمكن لـ **اللسان** أن يقيّد السلوك الألسني للمتكلّم -أي كلامه العفوي- مادام **اللسان** مجرد واقعة اجتماعية خارجية بالنسبة لهذا المتكلّم؟ والردّ على هذا الاعتراض هو أنّه في الوقت الذي يتعلم فيه شخص أن يتكلّم بلغة ما، تصبح بنية هذه اللغة جزءاً من الذات التي تتكلّم. والألسنيون المحدثون (شأن معظم أساتذة اللغة، قدماء ومحدثين) يفكرون باللغة بوصفها بنية تعلّمها المتكلّم، وذلك عن طريق التقاطها من الكلام الذي سمعه في الطفولة (شومسكي ١٩٥٧؛ ١٩٨٠). وهكذا يتوجّه الألسنيون نحو سيرورات أو عمليات نفسية داخل الفرد وليس إلى وقائع اجتماعية؛ وما يلحّون عليه هو أنّ البنية التي تمّ تعلّمها على هذا النحو ليست قائمةً أو مخزوناً لمصادر أو موارد نختار منها، بل مجموعة من المبادئ التي تمكّن من إنشاء تعابير جديدة على الدوام. فاللغة هي ما يمكّن الفرد من قول أشياء جديدة، وتكوين أفكار جديدة، وليست قائمة تعابير ثابتة. وهذه خطوة متقدّمة قياساً بسوسور.

بيد أنّ من السخف وضع وجهة النظر النفسية والإبداعية هذه في مواجهة وجهة نظر سوسور الاجتماعية. فلا أحد يُنكر أنّ البنية التي يتعلّمها الطفل لابدّ أن تكون واحدةً من البنى التي ينطوي عليها الكلام الذي يسمعه. وبهذا المعنى فإنّها لابدّ أن تكون واقعة اجتماعية، قبل أن يتمكّن الفرد من تعلّمها. وبالمثل، فإنّ اللغة لابدّ أن تكون واقعة نفسية، أي بنيةً يتم استدخالها أو تذويتها وشيئاً يتمّ تعلمّه، قبل أن يتمكّن الشخص من التكلّم بها في المجتمع. وليس ثمّة تناقض بين هاتين الأطروحتين أو القضيتين. فهما تنبعان مباشرة من واقعة أننا نتعلم اللغة من خلال سماعنا الأكبر منّا وهم يتكلمون بها، وأنّ أطفالنا يتعلمونها منّا.

إنّ الوضع الذي يواجهه الألسني الحديث هو، إذاً، على النحو التالي: قد نجد في الجماعة الواحدة **ألسنةً** مختلفة كثيرة -لهجات مختلفة، أو حتى لغات مختلفة- تُرْبَط بها قيم اجتماعية مختلفة؛ فيكون لبعضها هيبة وامتياز دون الأخرى، ويكون بعضها ضرورياً للدخول إلى مكتب فخم، وبعضها سبباً كافياً للطرد من هذا المكتب. غير أنّ هذه الاختلافات هي نتاج لفعل القوى الاجتماعية، وخاصةً فعل الصراعات الطبقية والإثنية، ولا علاقة لها بالبنية الداخلية لكلّ لهجة، أو بطاقتها المنتجة. فالأطفال يتعلمون لغتهم من الأكبر سنّاً؛

لكنهم يستطيعون بعد ذلك أن يستخدموها على نحوٍ خلاّق في إنتاج **الكلام**، الذي هو كلام محدد ضمن ذلك **اللسان**، كلام لم يسبق لهم أن سمعوه من أحد .

ولا فرق بين **لسان** ذي هيبة وآخر بلا هيبة من حيث القوة أو القدرة الخلاّقة؛ إنّما يمكن أن يكون الفرق في جعبة المفردات -التقنية خاصةً- وفي توفرّ الكتب. وهذا ما يؤثّر على نفعيّة **ألسنة** معينة، في التعليم بوجه خاص. فأنت لا تستطيع أن تتعلم الفيزياء النووية بلغة هنود الهوبي؛ إذ ليس ثمّة كتب، وحتى لو وجدت، فهؤلاء لم يستوردوا بعد المفردات الضرورية. لكن ذلك قد يحصل بالطبع؛ وتبعاً لوورف(١٩٥٦)، فإنّ البنية القواعدية للغة هنود الهوبي أكثر ملاءمةً لمضمون الفيزياء النووية من اللغة الإنجليزية!

ويبقى أمر آخر بشأن **اللسان** لابدّ من التطرّق إليه، لأنّه قد يفضي إلى شيء من الخلط والتشوّش. فاختلافات اللهجة، مهما صغرت، هي كاختلافات اللغة، مسألةُ امتلاك لسان مختلف. غير أنّ ذلك لا يعني أنّ جميع الاختلافات التي نلحظها في لغة ما هي اختلافات في اللسان .حيث يمكن لنا، مثلاً، أن نتحدث بطريقة رسمية أو غير رسمية ضمن اللسان ذاته. فيمكن لي أن أقول،دون أن أغيّر لهجتي أو لغتي: **"I cannot do this"** أو **"I can't do this"** . فهذه اختلافات في النبرة تحدث ضمن الكلام، وباستخدام اللسان الواحد ذاته. ولا يتواجد اختلاف اللسان إلاّ في تلك الحالات النادرة حيث يستخدم شخص ما لهجاتٍ مختلفة لأغراض رسمية وغير رسمية. فثمة بعض الناس ممن يمارسون حياة مهنية ناجحة بلغة عالمية رسمية معينة، لكنهم لا يستطيعون ممارسة الحبّ إلاّ باللهجة الفلاحية التي عرفوها في طفولتهم. وهنا يجد المرء نفسه مضطراً للتنقّل بين لسانين، بغية إيجاد النبرة الملائمة ضمن كلامه. وهذا وضع معقدّ كثيراً من الناحية النفسية، غير أنّه لا يضع موضع الشكّ قطّ ذلك التمييز بين اللسان والكلام؛ بل على العكس، فإنّ مثل هذا الوضع وغيره من حالات التغاير الألسنيّ لا يمكن وصفها بدقّة إلاّ بوجود هذا التمييز، أو تمييز آخر كالذي بين الكفاءة والأداء .

ومفهوم اللسان أساسيّ تماماً بالنسبة للبنيوية الأدبية. بل إنّ البنيوية الأدبية تنشأ من توسيع هذا المفهوم توسيعاً قائماً على القياس. غير أنّ ثمّة تمايزاً مهمّاً تنبغي الإشارة إليه. فالأدب، بوصفه فنّاً قائماً على المحاكاة باستخدام اللغة كوسيط، ينتفع بكثير من خصائص

اللغة، بما في ذلك اختلافات اللهجة، والأسلوب وهلمجرا؛ وهذا ما درسه النقّاد والمنظّرون منذ أفلاطون فصاعداً. لكن البنيوية الأدبية تهتمّ بشيء آخر. فهي تقوم على إيجاد قياس بين المعايير الثقافية التي تستند إليها الأشكال الفنية والبنية النظامية للّغات.

ويعود تاريخ ولادة البنيوية الأدبية الدقيق إلى شتاء عام ١٩٢٨، حين قدّم جاكوبسون وتينيانوف نظرية مفادها أنّ ثمّة أنظمة أدبيّة تزامنيه يمكن قياسها على اللغة قياساً دقيقاً. وقد جاء في الأطروحة السادسة من بيانهما القصير **إشكاليات في دراسة اللغة والأدب** (في جاكوبسون ١٩٨٥):

> *(٦)- إنّ التأكيد على مفهوميّ اللسان والكلام المختلفين، وتحليل العلاقة بينهما (مدرسة جنيف) كان أمراً مثمراً إلى أبعد حد بالنسبة للعلم الألسني. ولا بدّ من إحكام تلك المبادئ التي ينطوي عليها ربط هاتين المقولتين (أي المعيار القائم وحالات النطق الفردية) عند تطبيقها على الأدب. ففي هذه الحالة الأخيرة، لا يمكن دراسة النطق الفردي دون الرجوع إلى مُعَقَّد المعايير القائمة أو الموجودة.*

وهذا يطرح سؤالاً حاسماً يطال كامل تطور السيميائية. والسؤال هو: هل ينطبق التمييز بين **اللسان** و**الكلام** على أنظمة الدواليل عموماً - على اعتبار الفنون أمثلة مخصوصة من أنظمة الدواليل- أم أنه مقصور على اللغات؟ لقد وسّع جاكوبسون وتينيانوف هذا التمييز ليطال الأدب، ويبدو أنّهما قد اعتبرا أعمالاً أدبية معينّة ضروباً من حالات النطق - صنوفاً من **الكلام**- ضمن نظام من الأعراف الفنية يتوافق مع **اللسان**. فإذا ما كان هذا يصحّ بأي حال من الأحوال فينبغي أن يصحّ على الفنون جميعاً. فهل ثمّة **لسان** في الموسيقى، مثلاً؛ وإذا ما كان موجوداً، فهل تشكّل الأعمال الموسيقية الفردية جزءاً من **الكلام** الموافق، أم أنّ الأداءات الفردية هي التي تشكّل جزءاً من **الكلام**؟

أم أننا نتعامل هنا مع قياس مهلهل يصعب أن نمضي به بعيداً؟ إن كان الأمر كذلك، فهذا يعني أنّ إقامة سيميائية بنيوية مسألة فيها استحالة، أو أنها على الأقل سيميائية فاقدة لكثير من أهميتها النظرية. ولقد توصّل رولان بارت (a١٩٦٤، ص١٠) إلى نتيجة مفادها أنّ الأنظمة السيميولوجية متطفّلة عملياً على اللغة، ولا يمكن لها أن توجد بمعزل عنها، وليست ألسنة مستقلّة بذاتها. وهي قضية لابدّ من العودة لاحقاً إليها.

٢- ٢. التزمّني والتزامني (التاريخ مقابل البنية)

ثمّة طريقتان مختلفتان تماماً يمكن بهما للألسنيّ أن يُعنى بـ **اللسان**. والطريقة التي كانت سائدة أيام دو سوسور هي الطريقة، أو المقاربة، التاريخية. فقد كان الألسنيون فقهاء لغة (فيلولوجيين). وكان عملهم الأساسي هو دراسة النصوص المكتوبة بلغات ميتة. وأحد أسباب دراستهم تلك النصوص كان اقتفاء تاريخ اللغات، وما طرأ عليها من تغيّرات. وقد أبدوا اهتماماً خاصاً باقتفاء تاريخ التغيّرات الصوتية؛ لكنهم درسوا أيضاً تغيرات القواعد والمفردات، وأقاموا صلات تاريخية بين اللغات، وتوصلوا في النهاية إلى رسم شجرة عائلة تربط بين لغات مثل الفرنسية، والإسبانية، والإيطالية، مشتقةً من اللاتينية، وبين لغات مثل الإنجليزية، والهولندية، والألمانية، لها سَلَفٌ جرمانيّ، وأعادوها جميعاً إلى سلف هندوأوروبيّ أصليّ، أو لغة هندوأوروبية أمّ، ربما كانت اللغة التي نُطِقَ بها في هنغاريا، أو أوكرانيا، أو إيران، منذ آلاف السنين (باريت ١٩٧٦). وقد أطلق سوسور على ذلك اسم **الألسنية التزمّنية**.

أمّا الطريقة الأخرى، التي كانت طريقة تقليدية في دراسة اللغة طوال آلاف السنين ثم أُهملت منذ القرن التاسع عشر وحتى أيام سوسور، فتقوم على دراسة لغةٍ ما بوصفها كياناً كلّياً، على النحو الذي توجد به في لحظة زمنية محددة قد تكون لحظة إنجلترا الحديثة مثلاً أو عهد أغسطس في روما؛ وذلك بكتابة قواعدها، وعلم أصواتها، ومفرادتها أو معجمها. ويعود أول عمل وصل إلينا من هذا النوع إلى أيام الهند القديمة. كما قام بمثل ذلك كلّ من الإغريق والرومان، وصولاً إلى أوروبا القرون الوسطى وعصر النهضة. وبمعنىً ما، فإنّ من

الصعب اجتناب هذه الدراسة عند تعليم اللغة في المدارس أو الجامعات؛ على الرغم من أن فقه اللغة التاريخي قد غطّى عليها مع بداية القرن العشرين في المستويات الفكرية الرفيعة.

وقد أطلق دو سوسور على هذه الطريقة اسم **الألسنية التزامنية**. ويُشكّل التمييز بين التزامني والتزمّني مبدأنا الثاني، علماً أنّ كلاً منهما طريقة في دراسة **اللسان** (سوسور a١٩١٦ ، ص ١٣٩ ؛ سوسور b١٩١٦ ، ص ٩٨).

أمّا جاكوبسون وبعض الآخرين فقد أبدوا ارتياباً حيال الفصل الكامل بين التزامنّي والتزمني. وأشار جاكوبسون إلى أنّ الأشكال القديمة والحديثة قد تتواجد جنباً إلى جنب في لغة ما، بل إنها قد تظهر في كلام شخص واحد. والحقّ أن هذا حتّمي بمعنىً ما. فالشخص الذي يتعلّم لغةً ما عام ١٩٠٠ قد يعيش حتى عام ١٩٦٠ حيث تكون قد طرأت على اللغة تغيرات جوهرية. وسيكون مدعاةً للدهشة ألاّ يستخدم هذا الشخص ومعاصروه لغة عام ١٩٠٠ ولغة عام ١٩٦٠ ، وكلّ الحالات التزامنية الوسيطة للغّة الموجودة. كما أنّ قرّاء الكتب تتوفّر لهم درجة من النفاذ المنفعل أو السلبيّ إلى أشكال من اللغة القديمة؛ حيث يمكن لبعض تلاميذ المدارس أن يقرأوا تشوسر دون كثير من الصعوبة.

وهذا يعني أنّ نظريتنا الخاصة بـ **اللسان** ينبغي أن تكون أكثر إتقاناً وتفصيلاً؛ وينبغي أن نشير إلى أنّ **ألسنة** متعددة، راهنة وقديمة، تتحكّم بكلام الفرد الواحد. ولقد تجاوز جاكوبسون معظم **الألسنيين** في تناوله هذه الظاهرة. ورأى أنّ التوتر بين الأنظمة اللغوية المميّزة المتواجدة معاً هو واحد من العوامل التي تؤدي إلى التغيّر اللغوي. (واعتقادي أنّ المختصين باللغة الإنجليزية القديمة والوسيطة سوف يبدون قدراً كبيراً من التعاطف مع هذا الرأي).

والحقيقة أنّ جاكوبسون، منذ عام ١٩٢٦ فصاعداً، كان يراود فكرة مفادها أنّ التغيرات الألسنية هي تغيرات "نظاميّة وغائيّة، وأنّ تطور اللغة وتطور الأنظمة الاجتماعية الثقافية يشتركان في هذه الغائية" (جاكوبسون ١٩٨٥ ، ص ١٦). ومن هنا تبزغ الفكرة القائلة إنّ من الممكن كتابة تاريخ التغيّر اللغوي، والتي يمكن مقارنتها بالتناول الماركسيّ أو الهيغليّ للتاريخ بوجه عام. وغنيّ عن القول إنّ تاريخ التغيّر هذا لم يُكْتَب قطّ، على الرغم من اتفاق الجميع اليوم على أنّ تاريخ لغة ما هو تاريخ تعاقب أنظمة لغوية.

وحين نضع في حسباننا كلّ هذا، ينبغي ألاّ ندهش لمعرفة أنّ غالبية أطروحات جاكوبسون وتينيانوف تدور حول مسائل تزمّنية وليس تزامنية. فالبنيوية لم تكن في نظر مؤسسيها نموذجاً سكونياً في جوهره، بل محاولة لاكتشاف قوانين التطور التاريخية، في الأدب كما في اللغة. وسوف نعود إلى هذا في الفصل الثاني.

٢- ٣. اعتباطية الدالول

مبدأ سوسور الثالث مفاده أنّ اللغة تُرى على أفضل وجه بوصفها نظام **دواليل**، حيث يُعَرَّف **الدالول** بأنه ارتباط اعتباطيّ في جوهره بين **دالّ ومدلول**. والدالّ هو صورة صوتية، أما المدلول فهو مفهوم. وحين نتعلّم لغةً ما فإنّ ما نتعلّمه هو هذا القِرَان الاعتباطيّ لصورٍ صوتية ومفاهيم. والدليل التجريبي على عدم وجود أيّ صلة ضرورية بين الصوت والمعنى هو أنّ كلمة "خنزير" لاتشتمل على مايشبه الخنزير، وأنّ كلمة "شرطيّ" لاتشتمل على ما هو سلطويّ، وأسماء الجموع لا تشتمل على ما هو جمعيّ. وكلّ الألسنيين يقبلون هذا؛ فتسمية الأشياء أو الأفعال تبعاً لأصواتها لا تمثّل إلاّ جانباً هامشياً تماماً من جوانب اللغة.

ومبدأ اعتباطية الدواليل هو مبدأ يسهل فهمة والتقاطه، لكن الشي الذي لا يتمّ بمثل هذه السهولة هو تخلّص المرء من الشعور بأنّ ثمّة شيئاً ما طبيعياً في هذه الدواليل؛ على غرار الشعور بأنّ ثمّة ما هو فيليّ ضخم في كلمة "فيل". وربما كان سبب ذلك هو أننا نفكر عملياً عن طريق استخدام الدواليل؛ الأمر الذي يعمل على تعزيز العلاقة بين الدالّ والمدلول وإظهارها كعلاقة طبيعية على نحو مطرد. وغالباً ما تقوم السيميائية بتوسيع فكرة اعتباطية الدالول، أو اتفاقيته وقيامه على العُرْف، إلى ميادين خارج اللغة، كالسينما والثقافة العامة، حيث يمكن لها أن تمارس فعلاً تحررياً استثنائياً؛ إذ تكشف مثلاً أنّ الصور التقليدية للمرأة ليست حقائق طبيعية، وإنما دواليل قائمة على العرف، ضمن نظام للدواليل شبيه باللغة.

وسوسور نفسه هو الذي أجاز مثل هذا التوسيع لأفكاره، وذلك حين استشرف علماً جديداً هو **السيميولوجيا**، لاتشكّل فيه الألسنية سوى جزء معيّن. إلا أنّ الدواليل الألسنية هي في الحقيقة أكثر اعتباطية بكثير قياساً ببقية أنواع الدواليل، التي تتكئ على شيء من

التشابه الطبيعي في العادة، مهما يكن هذا التشابه محدوداً أو جزئياً. أمّا الكلمات فاعتباطية تماماً، ولا تبدي في الغالبية العظمى من الحالات أي تشابه طبيعي مع الموضوعات التي تشير إليها أو الخصائص التي تدلّ عليها.

ولقد أثار انتباه رولان بارت كثيراً ما ينطوي عليه مبدأ اعتباطية الدالول من أهميةٍ سياسية (١٩٥٧، والترجمة إلى الإنجليزية ١٩٧٣). والواقع أنّه انتبه إلى هذا الأمر (بتأثير من بريخت) قبل أن يؤسس السيميولوجيا كإطار نظري يشتمل عليه. فهو يعمل في كثيرٍ من مقالاته الباكرة المنشورة في كتابه *أسطوريات* وفي أمكنة أخرى على نزع صفة الطبيعيّة عن الصور القائمة على العرف، رامياً من وراء ذلك إلى تحقيق غاية سياسية صريحة؛ إذْ يعتقد أن هذه الصور تلعب دوراً ما في تعزيز سلطة البرجوازية. فصورة جندي فرنسي أسود في جريدة وهو يهتف بسعادة تُسهم في إظهار الإمبراطورية الفرنسية وكأنها واقعة طبيعية في هذا العالم، لا مشروعاً سياسياً محدداً يمكن نقضه. وبالمثل، فإنَّ النسويين المحدثين يعملون على فضح عمليةٍ يطلقون عليها اسم "البناء الجنساني"، أي ما يجري في وسائل الإعلام والخطاب عموماً من بناء قالب نمطي للشخصية الأنثوية يتمّ أخذه من ثم كواقعة طبيعية فيما يخصّ النساء.

وهذا التقليد تقليد يساريّ؛ غير أنّ التّبصر الأساسي الذي يقوم عليه ليس كذلك. ونحن نجد هذا التبصر ذاته لدى الحركة الأميركية المسماة علم الدلالة العام، التي قامت على أعمال ألفرد كورزيبسكي في ثلاثينيات القرن العشرين؛ حيث ترى هذه الحركة أنّ الكلمة ليست الشيء. بيد أن اتجاهها السياسي كان مغرقاً في يمينيته، وكانت شعبيتها واسعة بين رجال الأعمال (انظر هاياكاوا ١٩٣٩). والشيء المشترك بين التقليد اليميني والتقليد اليساري هنا هو الشعور بأن الدواليل تخدعنا وتعبث بنا بعض الشيء؛ وأنَّ ما هو مُصْطَنَعٌ ومبنيٌّ بناءً يتظاهر وكأنه طبيعيّ وواقعيّ. واعتقادي أن كلا الطرفين لايقدّمان سوى نصف الحقيقة مع بعض الإثارة، فكلاهما ينزعان إلى الإفراط في تقويم الأهمية السياسية للدواليل.

٢- ٤ . البنية التقابلية للغة تبعاً لدو سوسور

رابع المبادئ الرئيسة عند دو سوسور مفاده أن الطبيعة النظامية لأنظمة الدواليل تضع حدوداً لاعتباطية الدالول. فالدواليل التي تؤلّف لغةً ما تقف إزاء بعضها بعضاً في تقابل؛ الأمر الذي يترتّب عليه نوعان من الآثار، يتعلّق أولهما بالطريقة التي ندرك بها الدالّ، وثانيهما بالطريقة التي نتصور بها المدلول، أو نفهمه. وهذه النقطة لا تزال مقبولة إلى اليوم؛ إلا أنّ تطور الألسنية الحديثة قد جرى بأكمله تقريباً من خلال إيضاحها والتفصيل فيها. فسوسور لم يُشِرْ إلاّ إلى عدد محدود جداً من العلاقات النظامية؛ وهذه العلاقات لم تلبث أن أُخِذَت ونوقشت ضمن السيميائية، بوصفها نماذج ممكنة لبنية الأنظمة السيميائية. ومن الأقوال البرنامجية الشهيرة التي أطلقها دو سوسور أن اللغة مجموعة من التقابلات دون حدود إيجابية قاطعة. وسأورد في الفصل السادس بعض الحجج التي تبيّن أنّ في هذا استحالة منطقية بالنسبة لنظام دواليل يعمل عمله. وما كان على الألسنية الحديثة أن تقترحه هو نظام أكثر تعقيداً، وأقلّ ميتافيزيقيةً وابتعاداً عن العالم التجريبي.

٢- ٤- ١ .*الفونيم هو الوحدة الصغرى*

لو أخذنا دالولاً مفرداً، وليكن كلمة من لغة ما. نلاحظ أن هذا الدالول يتألّف، تبعاً لسوسور، من جزئين متصلين على نحوٍ لا فكاك له ليشكّلا دالولاً واحداً. وهذان الجزءان هما الدالّ، أو الصورة الصوتية، والمدلول، أو المفهوم. و"كلّ صورة صوتية ليست سوى محصلة عدد محدود من العناصر أوالفونيمات ".(هي في الإنجليزية، أصوات مثل **/g/, /k/, /d/, /t/,** **/b/, /p/**، الخ، حيث نجد نوعاً من التوافق التقريبي بينها وبين الحروف الأبجدية). (سوسور **a** ١٩١٦، ص ٣٢؛ **b**١٩١٦، ص ١٦).

ما هو طابع هذه العناصر الصغرى، أو الفونيمات؟ إنّ لها بالطبع تحققاً صوتياً معيناً (أي أنها تُلْفَظ على نحوٍ معين ومحدد)، لكن ذلك ليس بالشيء الجوهري من الناحية الألسنية. فالجوهري هو أنها ينبغي أن تكون مختلفة عن بعضها بعضاً؛ أي أن يكون **/b/**، مثلاً، مختلفاً عن**/p/**، و**/k/**، و**/t/**، و**/v/**، الخ. وهذا الاختلاف وحده هو المهمّ بشأن الفونيمات؛ فهي ليس

لها معنى، أو حتى واقعاً مُدْرَكاً، بمعزل عن اختلافاتها واحدها عن الآخر. وتشتمل كل لغة على مجموعة محددة من الفونيمات (يتراوح عددها تقريباً بين الثلاثة عشر والثمانين فونيماً)، هي الوحدات الصغرى التي تُبنى منها الصور الصوتية؛ وخاصتها الوحيدة هي أن يكون واحدها مختلفاً عن الآخر.

٢- ٤- ٢ .الصورة الصوتية سلسلةٌ من الفونيمات

كيف تُبنى هذه الصور الصوتية؟ "... بخلاف الدوال البصرية (كالإشارات الملاحية، الخ) التي يمكن لها أن تطلق حزماً متزامنة ذات أبعاد متعددة، فإن الدوالّ السمعية لا تجد في متناولها سوى البعد الزمنيّ، فتقدّم عناصرها متعاقبةً؛ أي أنها تشكّل سلسلة". وهكذا فإن كل صورة صوتية هي سلسلة من الفونيمات، التي هي عناصر متخالفة تماماً. (سوسور ١٩١٦a، ص ١٠٣، b١٩١٦، ص ٧٠)

٢- ٤- ٣ .المفهوم هو الذي يرسم حدود الصورة الصوتية

ما الذي يضع حداً لهذه السلسلة؟ كيف نعرف، ونحن نتنقّل على طول سلسلة من الفونيمات، أننا انتهينا من كلمة وبدأنا بأخرى؟ فالجملة مهما تكن بسيطة (كجملة **the boy kicked the pall**، مثلاً)، ليس فيها مؤشر أو علاّم عند نهاية كل كلمة وبداية الأخرى. وما يشير إلى الفجوة بين الكلمات هو الانتقال من مفهوم إلى آخر. فالفونيمان اللذان تشتمل عليهما **"boy"** يرتبطان بمفهوم معين؛ والفونيمات الأربعة في كلمة **"kicked"** ترتبط بمفهوم آخر؛ في حين أن كلمة مثل **"boyk"** أو **"icked"** لا ترتبط بأيّ مفهوم.

٢- ٤- ٤ .قيمة الدالول في النظام اللغوي هي التي ترسم حدود المفهوم

إذا كان المفهوم هو الذي يرسم حدود الصورة الصوتية، فما الذي يرسم حدود الوجه الآخر للدالول، ما الذي يرسم حدود المفهوم المرتبط بصورة صوتية؟ لو كان المفهوم منفصلاً عن الدالّ الخاص به لكان شيئاً نفسياً محضاً؛ وكما يقول سوسور فإنَّ:

> *فكرنا، في وجوده النفسي- دون التعبير عنه بكلمات-*
> *ليس سوى كتلة لا شكل لها ولا معالم. ولطالما اتّفق الفلاسفة*

والألسنيون على أننا لا نستطيع أن نميّز تمييزاً واضحاً وقاطعاً ومتّسقاً بين فكرتين دون مساعدة الدواليل. فالفكر من غير اللغة ليس سوى سديم مبهم غائم الحدود. فما من أفكار موجودة مسبقاً، وما من شيء مميّز قبل ظهور اللغة. (سوسور a١٩١٦، ص ١٥٥، b١٩١٦، ص ١١١- ١١٢)

وقد استعار سوسور فكرة "القيمة" من الاقتصاد ليشير إلى أنّ قيمة الدالول في النظام اللغوي ككل هي التي تحدّ، أو تحدّد (فالأمر ليس واضحاً) المفهوم المرتبط بهذا الدالول. وينبغي أن نميّز هنا بين **القيمة والدلالة**، أو الإشارة إلى الأشياء. فكلمة **(sheep)** الإنجليزية تختلف بقيمتها عن كلمة **(mutton)** الفرنسية، حتى حين يكون لهما **الدلالة** ذاتها؛ ذلك أنّ اللغة الإنجليزية لديها كلمة **(mutton)** لتضعها في تعارض مع كلمة **(sheep)**، أما اللغة الفرنسية فليس لديها تقابل موافق. وبالمثل، فإن الجموع الفرنسية - التي تغطّي شيئين فأكثر- تعني شيئاً مختلفاً عمّا تعنيه الجموع السنسكريتية؛ ذلك أنّ لدى اللغة السنسكريتية حالة المثنى فضلاً عن الجمع التي تغطّي هنا ثلاثة أشياء أو أكثر. (سوسور **a**١٩١٦، ص ١٦٠- ١٦١؛ **b**١٩١٦، ص١١٥- ١١٧).

٢- ٤- ٥ .*اللغة نظام تقابلات محض*

لقد قدّم سوسور بهذا الصدد أمثلة قد تبدو محدودة فيما تنطوي عليه، إلا أنه توصّل من خلالها إلى استنتاجات بعيدة المدى إلى حدٍّ مفرط:

لا يتمثّل دور اللغة المميّز فيما يتعلق بالفكر بخلق وسائل صوتية ماديّة للتعبير عن الأفكار، وإنّما في القيام بدور الصلة بين الفكر والصوت، وذلك في ظلّ شروط تؤدي بالضرورة إلى رسمٍ متبادل لحدود الوحدات... (سوسور b١٩١٦، ص١١٢)
... لا يتكوّن الجانب المفهومي للقيمة إلاّ من علاقات واختلافات مع بقيّة مفردات اللغة، ويمكن لنا أن نقول الشيء

ذاته عن جانبها المادي... (ص١١٧- ١١٨)

يمكن اختصار كلّ ما قلناه إلى الآن كما يلي: ليس في اللغة سوى الاختلافات. والأهم من ذلك أنّ الاختلاف يقتضي عموماً وجود حدود ثابتة يقوم بينها؛ ولكن في اللغة ليس ثمّة سوى الاختلافات دون حدود ثابتة. (ص١٢٠)

وطبيعيّ بعد ذلك أن يستنتج دو سوسور أنّ "... اللغة شكل وليست جوهراً" (ص١٢٢) (سوسور **a** ١٩١٦، ص ١٥٦- ١٦٩؛ **b** ١٩١٦، ص ١١٢- ١٢٢).

٢- ٤- ٦. *تجتمع الدواليل معاً بصورة خطّية في تراكيب*

لقد تحدّثنا إلى الآن عن الطبيعة الداخلية للدواليل الألسنية؛ فماذا عن العلاقات فيما بينها؟ ثمّة نمطان أساسيان لهذه العلاقات: علاقات التراكيب **syntagmatic**، وعلاقات التداعي (أو الاقتران) **associative**. (ولا يستخدم سوسور مصطلح علاقات الاستبدال **paradigmatic** هنا، مع أنَّ هذا المصطلح غالباً ما نُسِبَ إليه كذباً).

وعلاقات التراكيب علاقات خطّية، حيث ترتبط الكلمات معاً في عبارات وتركيبات ثابتة، كما في عبارة "**I am...**" أو "**you are...**"، وتستمدّ جزءاً من قوّتها من خلال وقوفها في تقابل مع ما يسبقها أو يليها في الخطاب. ويبدو في الظاهر أنّ **الجملة** هي النمط الأمثل للتركيب؛ غير أنّ سوسور لايعتقد بإمكانية ذلك، لأن الجمل ليست ثابتة بل تُؤلّف بحريّة. ولذلك فإنها تنتمي إلى الكلام وليس إلى اللسان. (سوسور **a** ١٩١٦، ص ١٧٢- ١٧٣؛ **b** ١٩١٦، ص ١٢٢- ١٢٥).

٢- ٤- ٧. تستمد الدواليل بعض قوتها من تداعياتها أو اقتراناتها المادية أو المفهومية

حين تكون الكلمات خارج الخطاب، فإنها تأخذ معناها من مجالٍ واسع من التداعيات أو الاقترانات المحمولة في الدماغ؛ وهذه هي علاقات التداعي أو الاقتران: فكلمة "**education**" تتداعى أو تُقرَن مع كلمة "**educate**" وكذلك مع كلمات أبعد ككلمة "**apprenticeship**" على سبيل المثال. ويمكن أن يتأتّى التداعي عن جميع ضروب

التشابه؛ فقد وضع سوسور في هذا الباب ما اعتبره الألسنيون اللاحقون علاقات ألسنية وثيقة كالاشتراك بمورفيم واحد كما في الكلمات **"frightful, delightful, painful"** الخ. وكذلك التداعيات الفكرية المحضة كما بين المفهومين **"apprenticeship"** **"education"**، . (سوسور **a** ١٩١٦، ص ١٧٥؛ **b** ١٩١٦، ص ١٢٦).

ومن الأمثلة التي ضربها سوسور على علاقة "التداعي" تصريفات جذر ما، كما في الكلمات اللاتينية **domino, domini, dominus** الخ، أمّا في الألسنية اللاحقة، وليس لدى سوسور، فلم يعد التقابل بين علاقات التراكيب وعلاقات التداعي، وإنّما بين علاقات التراكيب وعلاقات الاستبدال، وهو مفهوم أضيق من السابق. انظر الفصل الثاني، المقطع (٥- ٣).

٢- ٥. أسبقية الكلام على الكتابة

التمييز الشهير الآخر لدى سوسور هو التمييز بين **الكلام والكتابة**، مع أنه لا يرقى في الحقيقة إلى مستوى بقية التمييزات. فهو لا يشكل مَعْلَماً أساسياً في نظرية سوسور؛ بل ضرباً من رصد لوقائع العالم، متضافراً مع نصيحة ملحّة ينصحها لطلابه. فقد ألحّ سوسور، شأنه شأن جميع الألسنيين، على أهمية اللغة المنطوقة، بوصفها موضع الدراسة الأول بالنسبة للألسنية، وليس على الكتابة التي هي مجرد اشتقاق منها.

ويتمثّل الأمر هنا في أن الكلام سابقٌ تاريخياً على الكتابة، وأنّ هناك كثيراً من اللغات التي ليس لها أنظمة كتابية؛ كما أنّ القوانين التاريخية المتعلّقة بالتغيرات الصوتية، التي يُبرزها فقهاء اللغة، تنطبق بصورة واضحة على اللغة المنطوقة، لا المكتوبة. وهذه وقائع كثيراً ما يغفل عنها من ينتمون إلى ثقافات كتابيّة؛ ذلك أنّ الشكل المكتوب أسهل منالاً، مما يجعله يبدو واقعياً أكثر من الشكل المنطوق؛ وهذا مطبّ يسهل وقوع فقهاء اللغة ودارسي اللغات الميتة فيه، ذلك أنهم لا يدرسون سوى الوثائق المكتوبة، ولم يسمعوا أبداً اللغة التي يدرسونها وهي تُنْطَق.

والحقّ أن هذا الأمر ما كان ليستحق الذكر في دراسة مثل دراستنا هذه لو لم تكن قد ترتّبت عليه عاقبة تاريخية غير عادية. فقد أمسك الفيلسوف جاك ديريدا (**١٩٦٧c**) بتلابيب

ملاحظات سوسور هذه ورأى فيها تعبيراً عن تحيّز ميتافيزيقي عميق هيمن على العالم الغربي كله، منذ أفلاطون على الأقلّ، ويتمثّل في محاباة الكلام وتفضيله على الكتابة. ورأى أنّ طبيعة هذا التحيّز تقوم على افتراض أنّ الفكر حاضر مباشرة في الكلام، بخلاف الكتابة.

ولقد قدّم ديريدا رؤيته هذه من خلال تحليل دقيق وحاذق لنظرية الدواليل عند هوسرل (ديريدا ١٩٦٢). ثم عمد بعد ذلك إلى إسقاط هذه الرؤية على كامل التراث الفلسفي الغربي، قارئاً كلّ شيء من خلالها. ولم يَبْدُ له مثلا أنّ سبب تفضيل أفلاطون للكلام على الكتابة كوسيط للفلسفة أنّ أفلاطون كان معنياً أساساً بالإمكانيات التي ينطوي عليها السجال وطرح الأسئلة. وبصرف النظر عن الأمور المتعلّقة بالفلسفة، فإنّ هذا المذهب الميتافيزيقي لا علاقة له من قريب أو بعيد بكلّ ما كان يشغل دو سوسور. ومع ذلك فإن ديريدا يجد الكثيرين ممّن يصدقونه.

وربما يسهل علينا أن نتفهّم موقف ديريدا، بصرف النظر عن تقبّله، حين نعلم أنّ سوسور قد خضع في الستينيات لإعادة تأويل شاملة جعلت منه فيلسوفاً وليس ألسنياً؛ فيلسوفٌ قدّم النموذج الأساسي لبنيوية سيميولوجية إمبريالية غطّت كل ميادين الحياة الفكرية. وهكذا كان "تفكيك" ديريدا لسوسور مُسَلَّطاً على هذا السوسور لا على سوسور الحقيقي. غير أن سؤالاً محيّراً يظلّ يطرح نفسه، وهو كيف استطاع ديريدا أن يقرأ سوسور على هذا النحو؟ (وهو سؤال لاينطبق على الجهود التي بذلها المعلّقون اللاحقون الذين اكتفوا بقراءة سوسور من خلال ديريدا. وكانت النتيجة أن عمّت هذه "اللخبطة" على نصف الأدبيات المنشورة حتى الآن). وسوف أعود إلى هذا مرّة أخرى.

تلك هي، إذاً، مبادئ سوسور الأساسية الخمسة في تحليل اللغات، والتي قام الألسنيون اللاحقون بتطويرها ونقدها كما سنرى. كما ترك لنا سوسور أيضاً إشارة أو تلميحاً مفاده أنّ النموذج الذي قدّمه يمكن أن ينطبق على صفّ واسع من أنظمة الدواليل، مما يؤسّس لعلم جديد هو السيميولوجيا؛ ولابدّ أن ننظر بإيجاز إلى الكيفية التي تمّ بها ذلك.

كتب:

فرديناند دي سوسور، a, b, c ١٩١٦ ***محاضرات في الألسنية العامة***.

يكفي مرجع واحد بالنسبة للفصل السابق؛ غير أن كتاب سوسور هو أهم مرجع بالنسبة لكتابي هذا. وطبعة ١٩١٦ من كتاب سوسور يمكن فهمها من قبل الطالب الجامعي والقارئ العام، بخلاف كثير من الكتابات البنيوية وما بعد البنيوية. والأفضل قراءة كتاب سوسور بالفرنسية، مع أن قراءته بالإنجليزية تكفي تماماً. ويجد القارئ مناقشة للترجمتين الإنجليزيتين المتوفرتين في ملحق هذا الكتاب.

وأنا ألحّ كثيراً على المبتدئين **ألاّ** يقرأوا أي مدخل عام إلى سوسور قبل أن يقرأوا ***محاضراته*** ذاتها. فكلّ المداخل التي قرأتها ترتكب خطأً يتمثّل في إحالتها إلى نصّ عام ١٩١٦ أفكاراً تنتمي في الحقيقة إلى الخمسينيات والستينيات. ويمثّل الفصل الثالث من كتابي هذا سياقاً يمكن فيه قراءة مدخل عام للتأويل الذي خضع له سوسور في الخمسينيات والستينيات، وسوف أشير على القارئ هناك بواحد من هذه المداخل. غير أنّ على القارئ الجدّي ألا يعتبر بأي حال من الأحوال أنّ من الممكن الاستعاضة عن العمل الأصلي بأي مدخل أو شرح مشهور، بما في ذلك مدخلي، فنصف الهراء الذي يطلق اليوم بشأن سوسور يأتي من القيام بمثل هذه الاستعاضة.

من أجل قراءة إضافية:

البنيوية: ليفي شتراوس ١٩٥٨، هوكس ١٩٧٧، ميركور١٩٨٦، بينيت ١٩٧٧، بياجيه ١٩٦٨، رونسيمان ١٩٦٩.

فلسفة اللغة: أوستن a, b ١٩٦٢، كارناب ١٩٦٩.

الألسنية: سوسور، جاكوبسون، شومسكي، بلومفيلد ١٩٣٣، هوكيت ١٩٥٨، ليوس وبوش وغالانتر ١٩٦٣، ١٩٦٤، بايك ١٩٦٧، سابير ١٩٢١.

الألسنية التاريخية: باربر ١٩٦٤، ليمان ١٩٦٧، مالمبرغ ١٩٨٣، باريت ١٩٧٦.

الألسنية الاجتماعية وسياسة اللغة: برنشتين ١٩٧١، فيشمان ١٩٦٨، هيمس ١٩٦٤، جاكسون ١٩٧٤، لابوف ١٩٧٠، نيومايير ١٩٨٦، الجامعة الحرّة ١٩٧١، ١٩٧٧، باتمان ١٩٨٣، ١٩٨٨، بيشو ١٩٧٥، برات ١٩٧٧، وليامز ١٩٧٠.

اللغة والأدب: إيستوب ١٩٨٣، إليوت ١٩١٩، ١٩٤٤، ١٩٥١، ليفيس، لودج ١٩٧٢، ١٩٨٨، أومالي ١٩٦٤، ريفاتير ١٩٧٨، روبنسون ١٩٧٥، تومسون ١٩٦٤.

من أجل العناوين والناشرين نُحيل القارئ إلى قائمة المراجع في نهاية الكتاب

الفصل الثاني
النظرية البنيوية في طورها الخلّاق
من بانيني إلى رومان جاكوبسون:
علم اللغة من الهند القديمة إلى براغ الحديثة

خلاصة

يُقَدِّم هذا الفصل لمحةً موجزة جداً عن تاريخ البنيوية، ويهدف أساساً إلى تصويب الافتراض الشائع الذي يرى أنَّ البنيوية قد عاشت طورها الخلّاق في فرنسا الستينيات من هذا القرن. فالحقيقة هي أنَّ النموذج البنيويّ للّغة قد استمر منذ أيام سوسور وحتى منتصف الخمسينيات، حيث تخطّاه النموذج التوليدي. أمّا البنيوية الأدبية فقد بدأت في براغ عام ١٩٢٨ ليظهر في الثلاثينيات كثير من الدراسات البنيوية المهمّة في الأدب، وخاصةً لدى مدرسة براغ.

وكان رومان جاكوبسون في كتابه *محاضرات في الصوت والمعنى*، وهي المحاضرات التي تركت أثراً عميقاً لدى كلود ليفي شتراوس، قد قدّم عرضاً وافياً لشكلٍ لاحقٍ من النموذج البنيويّ للّغة، وانتقادات للنموذج البنيوي الأساسي سوف نتناول بعضها. والغريب أنّ هذه الانتقادات غالباً ما تُخالِفُ كامل التطور اللاحق الذي شهدته النظرية البنيوية في فرنسا والذي بُنِيَ على أعمال جاكوبسون.

١. البنيوية بوصفها طريقة دينية: أسطورة الستينيات والتاريخ الحقيقي

لطالما أثار انتباهي أنَّ الفكرة التي يحملها عن تاريخ البنيوية معظم من التقيتهم، ممّن لديهم تصوّر ما عن هذه الحركة، هي فكرة مبتسرة ومشوّهة. فهم يعرفون سوسور،

أو كتاباً واحداً له، نُشِرَ في عام ١٩١٦، بعد وفاته. ويعرفون أيضاً بعض الكتّاب الفرنسيين الذين ذاع صيتهم في الستينيات، مثل بارت، وليفي شتراوس، وألتوسر، وفوكو، وديريدا، ولاكان، ربما بهذا الترتيب؛ وكذلك كريستيفا التي تتنقّل بصعوبة على سكك الحديد هذه حيناً وعلى غيرها حيناً آخر مع بقاء الحاجة إليها بوصفها النسوية الشرعية. أما بين هاتين الفترتين فلا يوجد أي شيء. وثمّة كتاب صدر مؤخراً لدايان ماكدونل بعنوان ***نظريات الخطاب*** (١٩٨٦، ص ٨) يعبّر عن هذه الفكرة بإيجاز شديد، فيقول: "إن العمل الذي يشكّل رشيم الألسنية البنيوية هو عمل سوسور ***محاضرات في الألسنية العامة*** (١٩١٦، وتُرجِمَ عام ١٩٧٤)؛ الذي تبنّته البنيوية في الستينيات".

بيد أنّ القارئ الشكوك محقٌّ في ارتيابه بهذه القصة المبتسرة. ومحقٌّ إذْ يتساءل: "ألم يحدث أيّ شيء خلال الأربعين سنة التي تفصل ١٩١٦ عن العقد الذهبي؟" والحق أن أشياء كثيرة جداً قد حدثت خلال هذه الفترة. فبين نشر محاضرات سوسور عام ١٩١٦ ونشر كتاب شومسكي ***البنيوية التركيبية*** عام ١٩٥٧، كانت البنيوية هي إطار العمل الأساسي في مجال الألسنية النظرية على ضفتيّ الأطلسي. كما يعود تاريخ البنيوية الأدبية، كما رأينا، إلى عام ١٩٢٨حين كتب جاكوبسون وتينيانوف ما سُمِّيَ بالأطروحات. فهل يعلم أصحاب الابتسار السابق متى كُتِبَ المقطع التالي، على سبيل المثال، بما فيه من تأكيد يسترعي الانتباه على أن البنيوية هي المبدأ الأساسي لكلّ العلم الحديث؟

> *إن كان علينا أن نحدّد الفكرة التي تقود العلم الحاليّ بتجلياته الأشدّ تنوعاً، فمن الصعب أن نقع على خيار أنسب من البنيوية. فالعلم المعاصر لا يعالج أيّ مجموعة من الظواهر التي يتفحّصها بوصفها كتلة ميكانيكية وإنما باعتبارها كلاً بنيوياً، أو نظاماً تتمثّل المهمة الأساسية بالكشف عن قوانينه الداخلية سواء كانت سكونية أم تطورية. ويبدو أنّ المنبّه الخارجي لم يعد بؤرة الاهتمامات العلمية، بل الأسس الداخلية للتطور؛*

فالتصوّر الميكانيكي للسيرورات أو العمليات يخلي الطريق للسؤال المتعلق بوظيفة هذه السيرورات. ولذلك فإن من المُقَدَّر للاعتبارات اللصيقة باللغة والأدب أن تحتلّ مكانة مرموقة في المناقشات الـ...

يعود تاريخ كتابة هذا المقطع إلى عام ١٩٢٩. والمناقشات المُشَار إليها هي مناقشات **المؤتمر الدولي الأول لاختصاصيي السلافيّة**. وكاتب هذا المقطع هو رومان جاكوبسون، الذي أعاد نشره بعد أربعين عاماً في كتاب صغير عنوانه ***اتجاهات أساسية في علم اللغة***، أهداه لزميله وتلميذه لفترة كلود ليفي شتراوس.

لم تكن البنيوية، بالنسبة لجاكوبسون ١٩٢٩، حركة سيأتي حينها بعد ثلاثين سنة أوأكثر، بل كانت الحركة السائدة في العلم المعاصر عامةً والقضية النظرية المركزية في كلٍّ من الألسنية والنظرية الأدبية. وقد كان لهذه الحركة تاريخها الهام السابق في أعمال الشكلانيين الروس. أمّا المناقشات المُشَار إليها فكانت قد بدأت، بالنسبة لجاكوبسون تحديداً، قبل أربعة عشر عاماً من ذلك التاريخ، مع تأسيس **حلقة موسكو الألسنية** عام ١٩١٥، والتي أعقبها تأسيس منبر آخر للشكلانيين الروس أنفسهم في سان بطرسبورغ ١٩١٦ هو **جمعية دراسة اللغة الشعرية، Opojaz**. وفي عام ١٩٢٠ انتقل جاكوبسون إلى براغ، وكان ذلك، جزئياً، فراراً من الضغط السياسي المتزايد. وهناك تأسست **حلقة براغ الألسنية** عام ١٩٢٦، وضمّت في صفوفها كلاً من جاكوبسون، وتروبتسكوي، وموكاروفسكي، وأصبحت في فترة ما بين الحربين المركز الأساسي لتطوير النظرية البنيوية، على الرغم من وجود مراكز أخرى في كوبنهاغن وجنيف.

وهكذا فإنّ التطور الأساسي للألسنية البنيوية الحديثة، وبداية الطور الأول للنظرية الأدبية البنيوية، قد جريا في العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين، قبل أن تقطعهما الحرب العالمية الثانية. فمع اندلاع تلك الحرب توفيِّ تروبتسكوي؛ ثمَّ فرّ جاكوبسون في النهاية إلى أمريكا؛ وتوقف العمل بسبب الضغط النازي، والضغط

الاقتصادي، والضغط الستاليني بعد برهة وجيزة. وتأخّر نشر المجلد الرابع من أعمال موكاروفسكي عشرين عاماً، لأسباب سياسية، ليصدر أخيراً في عيد ميلاده الخامس والسبعين. والمأساة، كما أشار غالان (١٩٨٥)، أنّ أحداً في الغرب لم ينتبه إلى هذا الأمر؛ فقد كان الجميع في غمرة عَقد الستينيات الذهبي وكانت الأبصار شاخصةً إلى باريس.

ما أمرُ الفرنسيين، إذاً، أولئك الذين شاع أنّهم قد ابتكروا البنيوية في الستينيات؟ لقد أخذ ليفي شتراوس ألسنيته، جزئياً، عن رومان جاكوبسون في عام ١٩٤٢؛ وكانت الأربعينيات أفضل مراحله من حيث الإبداع العلمي (انظر المقطع ٣). وفي عام ١٩٥٣ كان جاك لاكان يقذف باسم سوسور هنا وهناك؛ وكانت الخمسينيات أفضل مراحله (كليمينت ١٩٨٣). وكلّ ما كان علينا أن ننتظره من الستينيات هو الحماس الشعبيّ – "ثرثرات حفلات الكوكتيل" من النوع الذي أشار إليه بياجيه (١٩٦٨، ص١)– إضافةً إلى رولان بارت، وفوكو، وديريدا، وثورة طلابية مثيرة. ولسوء الحظّ فإنّ الكثيرين منّا كانوا صغاراً حين نشبت تلك الثورة. ويالها من نعمة لو أنّ المرء قد شهد انبلاج ذاك الفجر. إنني أذكر أنّ هذا الشعور قد خالجني، وإِنْ بشيءٍ من الاعتدال (فأنا لم أكن صغيراً جداً آنذاك)، وهو شعور كفيل بأنْ يشوّه المنظور التاريخي للمرء.

لستُ عازماً على مهاجمة ماكدونل هنا. وأنا أعتقد أنها قد التقطت حقيقة مهمّةً وعبّرت عنها. ومع أنّ هذه الحقيقة ليست حقيقةً تاريخية، إلا أنها حقيقة مايتعلّمه الطلاب عن البنيوية في كثير من الأقسام الأدبية، كما أنها حقيقة حكم القيمة الضمني الذي يرى أنّ علينا أن ننظر إلى البنيوية بوصفها تمهيداً فرنسياً مقتضباً لمابعد البنيوية والنظرية الحديثة، اللتين تفوقان في أهميتهما كلّ شيء آخر. ولاشكّ أنّني قد كتبت هذا الكتاب في مواجهة حكم القيمة هذا وضدّه. فهذه النظرية الحديثة هي، من وجهة نظري، إيديولوجيا معارضة ماكان لها أن تظلّ على قيد الحياة لولا تعاميها الانتقائي الهائل عن مباحث أكاديمية كاملة –كالألسنية والأنثروبولوجيا المادّية– وعن مراحل كاملة في تاريخ الفكر، تصل في حالتنا هذه إلى أربعين عاماً.

٢.الألسنية بوصفها علماً خشناً: الدور الحقيقي الذي لعبه دو سوسور

غالباً ما يعود المنظّرون إلى ما قبل أوائل القرن العشرين بحثاً عن أسسٍ لنظرية الدالول. فيرجعون، على نحوٍ صائبٍ تماماً، إلى السيميائيّ والمتيافيزيقيّ سي. س. بيرس في منتصف القرن التاسع عشر (انظر إسبوزيتو ١٩٨٠)، وإلى لوك (١٦٨٩)، والرواقيين، وأرسطو، وأفلاطون. وقد وجدت جوليا كريستيفا (١٩٧١)، في واحدة من رؤاها الكبرى، أنّ الفعالية السيميائية "تَسِمُ الإبستيم {النظام المعرفيّ} الغربيّ منذ بداياته الإغريقية حتى مثله الأعلى الوضعيّ". وهي ترى أنّ المشروع السيميائي هو الذي يُوجِدُ العلم عملياً، وذلك بتقديمه مفهوم الدالول، الذي هو أساسيّ للتجريد العلمي. كما ترى أنَّ السيمياء، أو طبعتها الخاصة منها على الأقلّ، أي التحليل الدلاليّ، هي الآن (١٩٦٩) على وشك أن تضع العلم والميتافيزيقا موضع المساءلة. وثمّة منظّرون آخرون يتوقفون عند المعركة العالمية القديمة بين الفلسفة والبلاغة، تلك المعركة التي بدأت مع أفلاطون، ومالت فيها الكّفة بصعوبة في العصور الوسطى وعصر النهضة؛ حيث افتُرِضَ أنّ البلاغة قد خسرتها إلى الأبد مع نشوء العلم، ويتمّ تجديدها الآن في أقسام الأدب الإنجليزي.

إنَّ ما تُقصيه هذه الرؤى هو إمكانية قيام العلم بوصفه بحثاً تجريبياً في بنىً مستقلّةٍ عن الباحث وموجودة وجوداً موضوعياً في العالم. ولذلك كان من الطبيعيّ أن يكون الجانب الذي فاتها الإشارة إليه من بين جوانب دراسة اللغة هو تاريخ الألسنية التجريبية طوال ٢٥٠٠ سنة. فالناس يتحدثون وكأنّ سوسور هو الذي أسّس التوصيف الألسنيّ التزامنيّ، وكأنّ هذا التوصيف كان ضرباً من الفكرة الفلسفية لديه؛ والحقيقة أنَّ هذا التوصيف كان على الدوام قوام التعليم الغربيّ، آخذاً شكل **القواعد**. ولقد مارس القواعدي السنسكريتي بانيني علم الأصوات التوليدي الوصفيّ قبل ولادة أفلاطون، وبمناحٍ لا تختلف كثيراً عن مناحي شومسكي وهال (بما في ذلك التسليم بوجود أشكال أو صيغ وسيطة افتراضية تفسّر الأشكال أو الصيغ القائمة) (روبنز ١٩٦٧). وقد أضحت الألسنية علميةً قبل أن تضحي العلوم الطبيعية كذلك. وهذا التجاهل المتعَّمد لهذا التراث الطويل من التوصيف الموضوعي لبنى اللغة هو ما يؤدّي بالناس إلى رؤية سوسور بوصفه فيلسوفاً في المقام الأول.

لم يكن العلم الألسنيّ في القرن التاسع عشر بلاغياً ولا فلسفياً في طابعه، بل كان علماً تجريبياً خشناً، تمكن مقارنته بدقّة مع الكيمياء أو البيولوجيا الداروينية من حيث اهتمامه بتقديم نظريات تفسّر كمّاً كبيراً جداً من التفاصيل والوقائع. غير أنّ هذه النظريات كانت تاريخية، شأنها شأن نظريات علم الإحاثة (الباليونتولوجي). ففي ذلك الحين كانت الأبحاث الفقه لغوية (الفيلولوجية) في لغة النصوص القديمة تتحكّم بالألسنية تحكّماً طاغياً. وقد استُخدِمَت هذه الأبحاث في بناء تاريخٍ للتطور والتغيّر الألسني طوله أربعة آلاف عام، وما قدّمته في النهاية كان مجموعةً من "القوانين" التاريخية التي تحكم التغيرات الصوتية، ومجموعة مِن شجرات العائلة التي تصل بين اللغات الرئيسة (انظر ليمان ١٩٦٧ حيث يورد المقالات الرئيسة في هذا الصدد).

وفي هذا السياق كان التحول إلى نظرة تزامنية في القرن العشرين أمراً حتمياً بمعنىً ما؛ فمن غير هذا التحول ماكان لأيّ تطور نظري في هذا الموضوع أن يأخذ مداه أو يكون ممكناً، حتى ضمن الألسنية التاريخية ذاتها. ومعظم الدراسات في اللغة كانت تزامنية على الدوام؛ فنحن لا نستطيع في النهاية، أن نتكلّم، أو نكتب، أو نقرأ لغةً ما إلا كما توجد في لحظة زمنية معينة؛ والتاريخ الألسني الواقعيّ هو تاريخ حالات اللغة المتعاقبة. ولم يكن بدٌّ لألسنية القرن العشرين - ألسنية ماتيسيوس، وجاكوبسون، ويلمسليف، وسابير، وبلومفيلد- من أنّ تعيد الإلحاح على الوجه التزامنيّ للّغة، أي على وجودها كبنية في لحظة معينة، حتى لو لم يكتب سوسور كلمة واحدة.

لقد قدّم فرديناند دو سوسور عرضه لطبيعة اللغة الإنسانية والمناهج الملائمة لدراستها في محاضراتٍ ألقاها في جنيف أواخر سني حياته. وكان قد أمضى هذه الحياة في فقه اللغة التاريخي (الفيلولوجيا التاريخية) - تاريخ اللغات- وليس في الألسنية العامة؛ فالألسنية العامة في شكلها الحديث تأسست عملياً من خلال تلك المحاضرات ولم تكن موجودة قبلها. وينبغي أن ننظر إلى هذه المحاضرات بوصفها محاولة قام بها ألسنيّ تاريخيّ عظيم، كان يعتقد أنّ مبحثه قد وصل إلى طريق مسدود، لِنَقل مركز ثقل البحث من التاريخيّ إلى المعاصر، ومن دراسة العناصر الفردية - أو الأصوات المحدّدة الخاضعة لتغيّرات صوتية- إلى دراسة العلاقات البنيوية العامة بين الدواليل.

بيد أنّ سوسور لم يكن الألسني الوحيد الذي اتّخذ تفكيره هذا المنحى. فقد أشار فيليم ماتيسيوس، مؤسس **حلقة براغ الألسنية**، إلى أنه كان قد أعلن التزامه بالدراسة التزامنية، لا التزمّنية، في عام ١٩٠٩، قبل عدّة سنوات من نشر محاضرات سوسور. وتبعاً لجاكوبسون (١٩٧٦)، فأنَّ الألسني البولوني جان بودوان دوكورتناي هو الذي اقترح مفهوم الفونيم عام ١٨٧٠، أي عند بداية المرحلة **القواعدية ـ الجديدة**، المرحلة الأشدّ صرامة وجذرية في فقه اللغة التاريخي! وتبعاً لجوزيف فاتشيك (١٩٦٦)، فإنّ الشابين تروبتسكوي وجاكوبسون لم يندفعا باتجاه المقاربة التزامنية بتأثير الرسائل القادمة من جنيف وحسب، وإنّما بتأثير التراث البولوني والروسي لبودوان دو كورتناي ول. ف. سيربا أيضاً. ولقد ظلّت نظرية الفونيم في القلب من الألسنية البنيوية على الدوام.

وعندما عُقدَ **المؤتمر التداولي الأول للألسنيين** في لايدن عام ١٩٢٨، تمّ إقرار سياسة هي عبارة عن برنامج مشترك للتحليل الألسني قدّمه أعضاء من **حلقة براغ** (جاكوبسون، ماتيسيوس، تروبتسكوي) وأعضاء من **مدرسة جنيف** (تشارلز بالي، أ. سيتشيهاي)، الأمر الذي بوّأ نوعاً من النموذج "البنيوي" العريض مكانةً تكاد تكون رسمية في الألسنية الأوروبية. ولذلك فإنّه من غير المناسب أن ننظر إلى ما تقدّمه محاضرات سوسور على أنّه خطة فلسفية معزولة أو شخصية، وإنّما بوصفه الإطار النظري لبحثٍ ألسنيّ كانت الحاجة ماسّةً إليه؛ وهو البحث الذي قام بتنفيذه عملياً الجيل التالي من الباحثين في جنيف وبراغ وكوبنهاغن وغيرها (فاتشيك ١٩٦٦).

غالباً ما تخفق الشروح الحديثة للنظرية "السوسورية" في ملاحظة أنّ محاضرات سوسور قد أُلقيت في الأصل من قبل فقيه لغة (فيلولوجيّ)، على طلاب فقه اللغة (الفيلولوجيا) فسوسور كان يقدّم لهؤلاء الطلاب إطاراً لدراسة اللغات ضمنه أكثر نظاميةً وأشدّ تلبيةً لحاجاتهم الفكرية. أمّا "فلسفة" سوسور فلم تكن في هذه المرحلة أكثر من تناولٍ لمنهجية الألسنية أو نقاشٍ لها. ولم يكن يقدّم خطة لفلسفة عامة، مثالية أو غير مثالية. لكنه أشار في سياق هذه المحاضرات إلى أنّ دراسة اللغات ليست سوى جزء من علم واسع للدواليل عموماً، وهذا العلم هو السيميولوجيا. ولم يكن محتوى هذا العلم الواسع معروفاً بعد، غير أنّ مكانه كان قد تحدّد. وقد قدّمت دراسة اللغة نموذجاً لهذا العلم الواسع المُنْتَظَر (سوسور ١٩١٦).

ولقد اتّخذ التأثير الذي تركه سوسور فيما بعد اتجاهين اثنين، لكلٍّ منهما طابعه المختلف تماماً. فمن المتن الأساسي لمحاضراته يتحدّر التقليد أو التراث الأوروبي في الألسنية العامة الحديثة. وهو تقليد أوتراث ينبغي ألاّ نقلل من قيمة التعقيد والرصانة الفلسفيين فيه. فجاكوبسون (١٩٧٣) يشير إلى مناقشات تناولت هوسرل في **حلقة موسكو الألسنية** أوائل العشرينيات، وكذلك في **حلقتي براغ وكوبنهاغن الألسنيتين** لاحقاً. غيرأنّ الألسنية عموماً هي فرع علمي وقور، مُصَنَّف ومُبَوَّب، ومأخوذٌ كثيراً بالتفاصيل، وشديد الابتعاد عن الاستنتاجات الفلسفية المجنونة، المشوِّشة التي جاءت بها السيميائية ما بعد البنيوية. ولقد ظلَّ هذا الحال حال البنيوية القائمة على الألسنية إلى زمن طويل، ومن الأمثلة على هذه البنيوية تحليلات جاكوبسون لقصائد بودلير وشكسبير (دو جورج ودو جورج ١٩٧٢؛ جاكوبسون وجونز ١٩٧١).

غير أنّ وجهات نظر سوسور خضعت على المدى الطول لمصيرٍ مختلف تماماً سواء ضمن الألسنية أو ضمن الحركة الفكرية التي بدأت باسم البنيوية ثم انقلبت في النهاية إلى ما بعد البنيوية. فعمل سوسور بالنسبة للألسنيين هو واحد من الكلاسيكيات العلمية. وهم يقرؤونه بوصفه دراسة باكرة للّغة تركت بالغ الأثر ولاتزال جديرة بالقراءة على الرغم من تجاوز العديد من نظرياته اليوم. أمّا بالنسبة للحركة البنيوية اللاحقة فإنّ عمل سوسور هو أقرب إلى كونه واحداً من كلاسيكيات الأدب أو نصّاً مقدّساً؛ إذْ تمَّ تأويله على ضوء الاهتمامات الخاصة بهذه الحركة، بنوعٍ من سوء الفهم في الغالب، وسوء العرض أيضاً، بل والكذب الصريح الهادف إلى تكييفه مع مسائل راهنة.

واعتقادي أنّ التناول ما بعد البنيوي لسوسور، كتناول جاك ديريدا له في كتابه *علم الكتابة* (١٩٦٧c)، يبقى تناولاً غير مفهوم بالنسبة للألسني حتى كمزحة أو دعابة، ذلك لأنّه من غير الواضح بالنسبة للألسنية ما هو الهدف من هذه المزحة أو الدعابة.

ولقد سَرَتْ هذه السيرورة بالتدريج حتى بات من الصعب على المرء، إذا ما انطلق من سوسور الحديث الذي تحوّل من بعض النواحي إلى قصة خيالية، أن يفهم استراتيجية البحث الأساسية التي كانت تميّز البنيوية في مرحلتها الواعدة. ولذلك بات من الواجب الرجوع إلى

ما قاله سوسور حقّاً، أو إلى ما دوّنه طلابه كما قاله. ومن حسن الحظّ أنّ ***محاضرات في الألسنية العامة*** هو كتاب واضح تماماً على الرغم من كونه مُرَكّباً تركيباً.

٣.طور البنيوية الخلاّق: الثلاثينيات

ثمّة أطوار أربعة أساسية مرّت بها الحركة البنيوية، على الرغم من عدم دقّة الفصل الزمني بين هذه الأطوار. وقد كان الطور الأول، والأطول، طوراً من تاريخ الألسنية، كما سبق لي القول؛ حيث قدّمت البنيوية واحداً من أشدّ أُطُر النقاش النظري لفتاً للانتباه في الألسنية منذ أيام سوسور وحتى مجيء القواعد التوليدية في أواخر الخمسينيات من القرن العشرين. ومن المفارقات الساخرة في تاريخ هذه الحركة أنّ هذا الإطار الخاص بالألسنية، والذي ارتكزت إليه غالبية التطورات البنيوية غير الألسنية، قد تمّت الإطاحة به تماماً قبل وقتٍ قصير من تحوّل البنيوية إلى ضربٍ من الجنون العام في فرنسا.

أمّا الطور الثاني، الذي يعود في التاريخ إلى أواخر العشرينيات، فقد كان محاولةً طموحةً لتطبيق المبادئ البنيوية على كامل حقل الألسنية وكذلك على الأدب. ويمكن القول إنّ الشكلانية الروسية كانت السلف لهذه الحركة على صعيد النقد الأدبيّ. كما يمكن القول إنّ شكلانياً روسياً مثل شكلوفسكي عام ١٩١٤ يشبه من بعض النواحي شخصيةً مثل عزرا باوند في إنجلترا الفترة ذاتها. وفي خلفيّة المشهد كان ثمّة حركات حديثة كالرمزية والمستقبلية في الشعر طرحت بعض المشاكل النقدية ودفعت للبحث فيها. ويبدو أنّ النقلة الأساسية في هذا الاتجاه قد تمثّلت في رفض كلّ ما هو خارجيّ بالنسبة للعمل الأدبيّ، سواء كان التاريخ، أو المجتمع، أو نفسيّة المؤلّف أو شخصيته، والنظر إلى العمل الفنيّ بحدّ ذاته، وبوصفه شيئاً مصنوعاً. وكان من الطبيعي أن تشتدّ هذه الحاجة كثيراً مع بداية ثورة اجتماعية راحت تخلق فناً جديداً لم يعد مجرد دعوة لخلق مجتمع جديد، بل جزءاً من خلق هذه المجتمع؛ ذلك أنّ عالماً جديداً يحتاج لأن يشتمل على أشياء جديدة.

وعلى هذا الأساس فقد ولدت الحاجة لإدراك الأهمية الفائقة للعمل الفني، أو الشيء المصنوع، مقابل ضآلة شأن المادة النفسانية أو السياسية،أو الثيمة، أو الحافز، ممّا صُنِعَ منه

العمل وخروجه خارج مدار البحث من الناحية الفنية. كما ولدت إمكانية الدفاع عن موقف أشدّ جذرية بَعدُ مفاده أنّ كل شيء، بما في ذلك موضوع البحث، وخاصةً إذا ما كان شخصياً وسياسياً، ما إنْ يدخل في عمل أدبيّ حتى يصبح صنعةً[1] أدبية، ويُحكَمُ عليه على هذا الأساس؛ إذْ أن موضوع البحث الموجود في العمل الفنيّ لا ينفصل عن هذا العمل. وما كان محورياً بالنسبة للشكلانية (التي تلتقي في هذا الصدد مع أفكار ت. س. إليوت "١٩١٩") هو حدسها بأنّ "العمل الفنّي وحدة جمالية خاضعة لقوانينها الخاصة"(ج. إ. بولت في بان وبولت ١٩٧٣). ولكن ما هي هذه القوانين؟ أو ما الذي يشكّل الأدبيّة، كما قال جاكوبسون في عام ١٩١٩؟

يتمثّل ما قدّمته البنيوية {في الإجابة عن هذين السؤالين} في إمكانية وجود إيحاءات في بنية اللغة ذاتها تشير إلى ما يمكن أن تكون عليه هذه القوانين، وإلى المكان الذي يمكن أن تكون الأدبية قابعةً فيه. ومع أنّ هذين السؤالين متكافئين من حيث المبدأ، إلا أنّ هنالك اختلافاً هاماً في درجة إلحاح كلّ منهما، ممّا يؤدي في النهاية إلى نمطين مختلفين تماماً من الإجابة. فحين تبحث عن الأدبية، الأرجح أن تبحث عنها في لغة الأدب. وهذا هو الطريق الذي اتّبعه جاكوبسون على وجه العموم. وهو طريق واسع مُعَبَّد بالدراسات المفصّلة في علم الأصوات والنظم الشعريّ، وفي القواعد والنظم الشعريّ، وهلمجرا. وهو طريق يفضي إلى تطوير الأسلوبيّة الألسنية. وقد أفضى بجاكوبسون نفسه في النهاية إلى إعلان أنّ الشعريّة فرع حقيقي من فروع علم الألسنية (وكان ذلك في عام ١٩٥٨، حين كان مقيماً في أمريكا) (جاكوبسون، ١٩٥٨ في سيبيوك ١٩٦٠).

أمّا صيغة السؤال الأخرى فتسوق المرء لأن ينظر أولاً إلى "تركيب" العمل أو"نحوه"، بالمعنى الواسع لكلمة تركيب أو نحو؛ أي إلى بنائه. ومن ثمّ إلى دلاليته، أي إلى معناه وكيف يؤدّي هذا المعنى؛ أي كيف يشتغل ويقوم بوظيفته. ولذا فإننا، في حالة الأدب، سرعان ما

1- الصنعة، device، هي شيء في الأثر الأدبي يُرَاد به تحقيق غرض معين (صورة بلاغية، أسلوب خاص في الرواية والسرد... الخ. "وصنعة" هنا كمقابل لكلمة device تنسجم مع التفريق الذي يستعمله النقّاد العرب بين الطبع والصنعة في الشعر. (م)

نُضطر، كما سنرى، إلى التخلّي عن المقاربة التزامنية المحض التي تنظر إلى كلّ عمل فتتناوله معزولاً قبالة خلفيةٍ من الأعراف الأدبية التزامنية، لنرى أنّ كلّ عمل يُلمِعُ إلى أعمال سابقة في نوعٍ من الحوار الجاري عبر الزمن التاريخيّ. وبذلك يمكن لنا أن نعيد بناء تاريخٍ أدبيّ، إلى أنّ يظهر أخيراً ضربٌ من البراغماتية التي ترى أن الأعمال الأدبية لا تدخل في حوار مع الأعمال الأدبية الأخرى وحسب، بل مع ما هو غير أدبيّ أيضاً، كالتاريخ، وربّما مع نفسيّة المؤلّف أيضاً. وقد كان هذا هو المسار الذي قطع موكاروفسكي شوطاً بعيداً في قسمٍ كبيرٍ منه على الأقل.

وفي عام ١٩٢٨، أثناء زيارة قام بها تينيانوف لجاكوبسون في براغ، تمّت كتابة البيان البنيوي الأصيل تحت عنوان "إشكاليات في دراسة اللغة والأدب"، وكان ذلك باللغة الروسية (أورده ماتيجكا وبومورسكا ١٩٧١؛ جاكوبسون ١٩٨٥). ففي ذلك الحين كانت الشكلانية تعاني بعض الضغط السياسي. وكان جاكوبسون قد غادر موسكو إلى براغ عام ١٩٢٠، حيث أسهم في تأسيس **حلقة براغ الألسنية** التي خلفت **حلقة موسكو الألسنية**. ويبدو هذا البيان من نواحي شتّى أشبه بوثيقة سياسية، لما فيه من دفاع عن الاستقلال الذاتيّ لكلّ من البنية الأدبية والتاريخ الأدبيّ، في مواجهة إلحاح الماركسية الروسية على أنّ كليهما انعكاسٌ، مباشر وفجّ، للقاعدة الاقتصادية.

وحين نأخذ ذلك بالحسبان لن ندهش كثيراً إذ نجد أن غالبية أطروحات جاكوبسون وتينيانوف تدور حول مسائل تزمّنية لا تزامنية. ومن الأمثلة على ذلك الأطروحتان (٢)و(٣):

(٢) - تاريخ الأدب (الفنّ) متزامن مع سلاسل تاريخية أخرى، ولذا فإنّه يتّسم، شأن كلّ سلسلة من هذه السلاسل بشبكة معقدة من القوانين البنيوية النوعية. وإذا لم نُلقِ الضوء على هذه القوانين، سيكون من المستحيل أن نحدد التعالق بين السلاسل الأدبية والسلاسل التاريخية الأخرى بطريقة علمية.

(٣) ـ من غير الممكن أن نفهم تطور الأدب مالم ينجلي عن إشكالية التطور ذلك الغموض الناجم عن أسئلةٍ تدور حول التكّون أو النشوء العرَضيّ، اللانظامي، سواء فيما يخصّ الأدب (ما يدّعى بـ"التأثيرات الأدبية" على سبيل المثال) أو خارج الأدب، فالمادة الأدبية وخارج الأدبية التي تُستخدَم في الأدب لا يمكن إدخالها دائرة الاستقصاء العلميّ إلا حين ننظر إليها من وجهة نظر وظيفية.

لعلّ في خلفيّة مثل هذه الأطروحات رغبةٌ في إبعاد تاريخ الأدب عن التبعية الشديدة تجاه التاريخ الماركسي الرسمي للمجتمع. غير أنّ من اللافت للانتباه مع ذلك، وبالنظر إلى التهمة الشائعة ضد البنيوية بأنها لاتحسب للتاريخ حساباً، أن نجد لدى جاكوبسون وتينيانوف أنّ

(٧) ـ تحليل القوانين البنيوية للّغة الأدب وتطورهما يفضي حتماً إلى تحديد سلاسل محدودة من أنماط قائمة فعلياً (هي، تالياً، أنماط للتطور البنيوي).

وكذلك أن نجد أنهما يتطلّعان إلى

(٨)- كشف القوانين المحايثة لتاريخ الأدب (واللغة) ...

غنيٌ عن القول أنّ هذا الكشف لم يحصل بَعدُ؛ إلا أنّ بنيويي براغ قدّموا مساهمات لافتة في تاريخ الأدب، سوف نناقشها باقتضابٍ لاحقاً.

وعلى الرغم من أنّ المدرسة الفرنسية اللاحقة قد ارتدّت إلى موقفٍ أكثر سوسوريةً وأقلّ تاريخيةً، وعزّزت ما يُقال من أنّ البنيوية مناهضة للتاريخ، إلا أننا نجد بعض التوازيات التي تلفت الانتباه بين بعض أفكار جاكوبسون عن الزمن (جاكوبسون ١٩٨٥) وفكرة ألتوسر عن الزمن التاريخي التخالفيّ، والتي طوّرها هذا الأخير بينما كان يحاول أن ينأى

بنفسه هو أيضاً عن نموذج ماركسي للتاريخ أحادي الخطّ على نحوٍ فجّ (ألتوسر ١٩٦٥، ألتوسر وباليبار ١٩٦٨)، مع أنّ ألتوسر كان مفتقراً عموماً للاهتمام بالمسائل الألسنية.

غير أنّ علينا ألاّ نفرط في الإلحاح على الأسباب السياسية التي تقف وراء البحث عن بنيوية تزمّنية، في دراسة الأدب على الأقلّ. فهنالك أيضاً أسباب فكرية وجيهة تماماً؛ أو هنالك على الأقلّ أسباب لعجز البنيوية التزامنية المحضة في مجال الأدب. ويمكن البدء بوضع اليد على هذه الأسباب بطرح تساؤل جوهريّ تماماً عمّا يدعو لوجود أيّ علاقة بين بنية اللغة وبنية الأدب، تتعدّى كون إحداهما وسيط للأخرى.

ربّما لم يَبدُ حقلا اللغة والأدب متمايزين تماماً أيام الشكلانيين الروس كما قد يبدوان اليوم. ولقد كرّس كثير من الباحثين في **حلقتي موسكو وبراغ الألسنيتين** اهتماماً طويل الأمد بكليهما. وكان جاكوبسون نفسه ألسنياً كبيراً، وشاعراً متواضعاً، وناقداً هاماً؛ وقد تناول شعراء جيله تناولاً مثيراً تماماً ("عن جيلٍ بدّد شعراءه" في جاكوبسون ١٩٨٥). وعلاوةً على هذا فقد كان النظم الشعري السلافي واحداً من الموضوعات الأساسية التي قامت هاتان الحلقتان باستقصائها. والحقيقة أنّ ما من موضوعين في النظرية الأدبية والألسنية كلّها أكثر قرباً أو أوثق صلةً من الشكل الشعري وعلم الأصوات.

غير أنّ المقاربة البنيوية المحض لم تحظ في النظرية الأدبية بالنجاح الذي حظيت به في الألسنية. فمحاولة تطبيق المبادئ البنيوية التزامنية في ميدان الألسنية حققت قدراً كبيراً من النجاح. ويعود السبب الأساسي في ذلك إلى أنّ للّغات بنية تزامنية فعلاً. والنّاس الذين يتكلمون لغةً ما يتكلمون ضمن بنية ألسنية سائدة في حينه ويمكن وصفها، وليس ضمن بنية أخرى، محدّدة بالمثل ويمكن وصفها، كانت سائدة قبل مئتين أو ثلاثمئة سنة. ولذلك فإنّ مهمة الألسنيّ الوصفيّ هي مهمة عملية إجرائية. ولقد أفضت الألسنية البنيوية، بين يديّ أناس مثل جاكوبسون وتروبتسكوي، إلى نتائج تمّ دمجها في الألسنية ولم يتمّ التخلي عنها على الرغم من تعديلها لاحقاً، كنظرية الفونيم في شكلها المتطور وما تلا ذلك من فَكفَكَةِ الفونيم إلى سمات مميّزة.

أمّا النظرية الأدبية البنيوية فلم تنجح، وما كان لها أن تنجح، بهذا القدر. والسبب الأساسي في ذلك هو قيامها على تكييفٍ استعاريّ لمبادئ سوسور؛ أي على تلك الفكرة العامة التي تَرى أنَّ الأعراف الأدبية مكافئ تقريبيّ للمبادئ البنيوية في اللغة، حيث تُرى الأعمال الأدبية كمكافئ للكلمات، أو الجمل، أو غيرها من تعابير تلك اللغة. وهكذا يمكن للمرء أن يرى إلى كلّ عمل أدبيّ بوصفه تجسيداً لمجموعة فريدة من الأعراف – لغة هذا العمل– وكذلك أن يرى إلى مهمة التحليل البنيوي بوصفها إظهاراً لماهيّة تلك اللغة الفريدة. وبالطبع فإنّ ثمّة إمكانيات أخرى، لكنها جميعاً استعارية على نحوٍ واضح، وهذا ما ينطبق على جميع طبعات النظرية الأدبية البنيوية التي أعرفها.

ولقد استطاع جوناثان كوللر، في عمل أنجلو- أميركي باهر نُشِرَ عام ١٩٧٥، ويقوم على البنيوية الفرنسية وليس التشيكية، أن يستخرج الاستعارة الأساسية التي تقف خلف البنيوية الأدبية المستندة إلى الألسنية، وأن يعيد إسنادها إلى الألسنية التوليدية الحديثة. فالنظرية الأدبية ينبغي أن تكون دراسةً للكفاءة الأدبية، كما يقول كوللر، شأنها شأن ألسنية شومسكي التي هي دراسة للكفاءة الألسنية. ولمّا كانت كفاءة الشخص الألسنية متمثّلةً في معرفته الضمنية لقواعد لغة ما ومفرداتها، ممّا يمكّنه من إدراك تعابير تلك اللغة وإنتاجها، فإنّ كفاءة الشخص الأدبية تتمثّل في معرفته الضمنية للأعراف الأدبية التزامنية ممّا يمكّنه من إدراك الأدبية، وإنتاجها، إن كان ممّن ينتجونها. والمشكلة هنا أن هذه النظرية هي استعارية مثل سابقتها، وليس هنالك مجموعة محدّدة بدقّة وواضحة العناصر من الأعراف الأدبية التزامنية بالقياس إلى القواعد التوليدية.

وبخلاف ذلك، فإنّ الأدب يعمل من خلال الإشارة الضمنية إلى أعمال سابقة محددة بقدر ما يعمل من خلال الإشارة الضمنية إلى معايير راهنة، كما أن العمل الأدبيّ يقيم الاتصال من خلال اختلافه المهم عن التوقعات التي أقامتها الأعمال السابقة أو المعايير الراهنة بقدر ما يقيم هذا الاتصال من خلال مطابقته لها وتوافقه معها. ويمكن تشبيه ذلك تشبيهاً ألسنياً بإنتاجنا جملاً جديدةً بترداد مثل الصدى، ولكن مع تغييراتٍ مهمةٍ، جملاً سمعناها في الماضي، وإيصال أفكارنا بصورة أساسية عن طريق تعمّد أخطاء قواعدية.

والشيء اللافت للانتباه بشأن البنيوية الأدبية في **مدرسة براغ** هو أنها تنطّحت فعلاً لبعض هذه الإشكاليات. ومن المفيد لهذا الغرض أن ننظر إلى تاريخ الشكلانية الروسية وتاريخ بنيوية **مدرسة براغ** كسيرورة متّصلة. وقد رأينا أنّ شخصيات أساسية معينة، مثل جاكوبسون، قد شاركت في كلتا المدرستين، كما يمكن أن نرى أنَّ الشكلانية الروسية قد أطلقت، على مستوىً حَدسيّ، مشكلةً جاءت بنيوية براغ لتضع حلاً لها.

وثمّة دراسة جميلة تتناول هذا الحلّ نجدها في كتاب ف. ف. غالان، ***بنى تاريخية***، وهو كتاب أعتمدُ عليه كثيراً هنا على الرغم من اختلافي مع تقويمات غالان. وممّا يورده هذا الكتاب تعريف موكاروفسكي الرفيع والمعقّد للبنية، حيث يقول "إنّ العلاقات المتبادلة بين جميع عناصر العمل الشعريّ، سواء كانت محقّقةً أم غير محقّقة، هي التي تخلق بنيته. وهذه البنية دينامية، تحتوي على كلٍّ من نزعات التقارب والتباعد، وهي ظاهرة فنية لايمكن تناولها بصورة جزئية لأنّه لاقيمة لأيّ عنصر من عناصرها إلا في علاقته بالكلّ" (غالان ١٩٨٥، ص٣٠).

ويحتفي غالان بهذا التعريف بوصفه "دينامياً هو ذاته، إذْ أنه يطال في آنٍ واحد التناقض بين اللسان والكلام و... التناقض بين التزامن والتزمّن". وهذا صحيح. ولكن ما هو هدف البنيوية بوصفها منهجاً تحليلياً، إذا ما كانت قائمةً على مفهوم للبنية ظاهراتيّ وذاتيّ محض يرى أنّها "ظاهرة فنيّة لا يمكن تناولها بصورة جزئية"؟

ويورد غالان أيضاً تناول موكاروفسكي للتاريخ الأدبي:

> *من الواضح أنّ قيمة الأجزاء الخاصّة لاتتوقف على معايير قَبْليّة مسبقة بل تحددها علاقتها بالكلّ. وما يحدد قيمة العمل بكامله هو، إذاً، مدى قدرته على تحقيق المبدأ البنيويّ الذي يشكّل أساساً له. وبعبارة أخرى، فإنّ البنية هي واقع ظاهراتي وليس تجريبياً؛ فهي ليست العمل ذاته؛ بل مجموعة العلاقات الوظيفيّة المتوضّعة في وعي جَمعٍ من الجموع (جيل، وَسَط، الخ). ويمكن لكثير من البنى المميّزة ذات الصفات الغالبة*

المميّزة والتراتبيات المميّزة بين أجزائها أن تتحقق تدريجياً، في أوقات مختلفة أو، تبعاً للحالة، في أوساط مختلفة، على أساس العمل الفني ذاته. فطبيعة البنية، إذاً، لا يعيّنها العمل على نحوٍ أحاديّ المعنى. وتصبح البنية واضحة صريحة حالما ندرك العمل قبالة خلفية تراثٍ حيّ يبتعد عنه هذا العمل ويعكسه. فإذا ما تبدّلت خلفية التراث تغيّرت البنية أيضاً، وتبدّلت الصفة الغالبة، الخ، واتّخذ العمل مظهراً جديداً تماماً يدين به إلى مثل هذا التغيّر. (غالان ١٩٨٥، ص ٣٥)

نلاحظ هنا، وكما يشير غالان بحقّ (ص ٥٨)، أنّ مزاعم موكاروفسكي التي تدّعي الموضوعية العلمية قد اختفت. وأنَّ "العمل الفني يصبح أشبه بـ **noumenon**[1] كانطيّ، لا يمكن إدراكه ومعرفته إلا عبر مظاهره".

وتبدو هنا تلك النزعات أو الميول القوية باتجاه المثالية والتي كانت حاضرةً في البنيوية الأدبية منذ بدايتها الأولى فصاعداً. ويجدر بنا أن نتذكر هنا أنّه قد كان ثمة خطوة في تاريخ الفلسفة تَلَتْ كانط (١٧٩٠) مباشرةً وزعمت أننا لا نستطيع أبداً أن نعرف الشيء في ذاته. والمثاليون الألمان في القرن التاسع عشر أنكروا أن يكون هنالك شيء في ذاته. فالعالم، بالنسبة لهم، مبنيٌّ في الرأس، ربما الرأس الجمعي لـ **عقل مطلق** متطور يمثّل التاريخ البشري حياته. وهذه هي المثالية التي دحضها ماركس صراحةً. والمفارقة الساخرة أنّ كثيراً من النقّاد البنيويين المحدثين، بل ونقّاد يصفون أنفسهم بالماركسيين ويتبعون الركب من بعيد في عربات ألتوسر (انظر إيغلتون ١٩٨٣)، قد خطوا خطوةً تتوافق مع هذه المثالية، فأنكروا وجود أيّ عمل فنيّ وجوداً موضوعياً.

ويبقى جانب يختلف فيه موكاروفسكي عن مثل هؤلاء النقّاد، ويحافظ فيه على موضوعيته وعلميته، هذا الجانب هو تناوله لظواهر ذات مستوى مُتَدَنٍّ. فحين يتعلق الأمر

1- الشيء أو مفهوم الشيء في ذاته أو كما يبدو للعقل المحض (في الفلسفة الكانطية). (م).

بعلم الأصوات والنظم الشعري، نجد أنّ عمله هو عمل خشن وموضوعي، وممتلىء بالمخططات والجداول الإحصائية. غير أنّ موكاروفسكي حين يرسم لوحة كبيرة المقياس للعلاقات في التاريخ ومع المجتمع، نجده مُطْلَق العنان، غير منضبط، وظاهراتيّ، كما هو الحال في المقطع الوارد آنفاً. واعتقادي أنّ هذه ليست غلطته وحسب. وإنّما هي، بخلاف ذلك، متأصّلة في طبيعة الظواهر. فالأنساق الصوتية في لغة تكون مبنيّةً عملياً بطرائق منتظمة؛ ويقوم النظم الشعري بدوره كصنعة بفضل علاقته بهذه الخصائص الطبيعية للّغة. أمّا لو نظرنا على صعيد التاريخ والمجتمع فإننا لن نجد مثل هذه الأنساق، على هذه المستوى من الانتظام والدقّة.

والحقيقة أننا هنا أمام أمر مهم. وتنبع هذه الأهمية من كونه ينطوي على أنّ البنيوية في أوائل الثلاثينيات لم تكن تحمل علائم انتصارها وحسب، بل أولى الدلائل على إخفاقها أيضاً. فلننظر، إذاً، إلى ما عناه النجاح. فلو كان هنالك حقّاً تماثل شديد بين المعايير التي تُنتَجُ في ظلّها الأعمال الفنية وبين البنية التزامنية للّغة الطبيعية، بحيث يمكن للمرء أن يكتب توصيفاً "قواعدياً" أو "صوتياً" واضحاً لهذه المعايير التي تُنتَجُ في ظلها الأعمال الفنية، هل يمكن للمرء أن يتصور أنّ موكاروفسكي وجاكوبسون ما كانا ليكتبا أو ينشرا مثل هذا التوصيف؟ ولو بشكل فجّ وأوليّ؟ وهل عرف التاريخ من هما مؤهَّل أكثر منهما للقيام بذلك؟ فلو عقدنا مقارنةً بينهما وبين الشخصيات الكبرى لجيل لاحق، مثل ليفي شتراوس، ولاكان، وبارت، لوجدنا أن هؤلاء الأخيرين، بصرف النظر عن خبرتهم في فرعهم الأساسي، قد ظلّوا هواةً في مجال الألسنية.

غير أنّ لدينا اليوم اكتشافاً جديداً وهو أنّ السيميائية جاهزة على الدوام إنْ لم تكن البنيوية وافية بالغرض. وهكذا يرى غالان أنّ النصر الذي أحرزته **مدرسة براغ** في أواخر أيامها يتمثّل ببنائها وجهة نظر متماسكة بشأن العمل الفني بوصفه دالولاً. حيث يتوافق هنا "العمل- الشيء" أو المُعطَى الماديّ مع الدالّ السوسوري، ويتوافق "الموضوع الجمالي" أو التدليل غير الماديّ (الذي يبدو أنه يعني ما هو حاضر ظاهراتياً بوصفه العمل الفني الذي نختبره فعلياً) مع المدلول. ومع أنّ غالان يشير هنا إلى بعض الإشكالات النابعة من عدم قابلية مبدأ اعتباطية الدالول للتطبيق، ومسألة ما إذا كان من المعقول أن نعتبر العمل الفنيّ موافقاً

للكلمة الواحدة في اللغة، إلا أن اعتراضي يختلف عن اعتراض غالان. فأنا أرى أنّ الموقف السيميائي لا يمكن أن يؤدي قطّ إلا إلى تناول فلسفي للعمل الفني. كما أرى أنّ الغاية العلمية التي تضعها النظرية التفسيرية نصب أعينها قد تمّ التخلي عنها. وإنني لأتساءل إن كنت الشخص الحيّ الوحيد الذي يقلقه هذا الأمر.

وبالطبع، فإن ذلك كلّه لا يلغي التأويلات الهامة التي قدّمها هذا الطور. بل إنّ جاكوبسون وموكاروفسكي قد اجترحا نوعاً من الابتداع المثير في موضوع البحث، حيث عملا على توسيع تناولهما ليطال السينما بعد الفنون القائمة على اللغة. ولم يكن على ذلك أيضاً أن ينتظر صدور مجلة ***Screen***.

٤. النموذج الألسني الجاكوبسوني

وُلِدَت البنيوية الفرنسية في نيويورك عام ١٩٤٢. فجاكوبسون كان قد فرَّ من النازية إلى اسكندنافيا في البداية، ثم إلى أمريكا بعد ذلك، حيث وجد المؤسسة الألسنية غارقةً "في أشدّ مراحل السلوكيّة سوقيّة وابتذالاً"[1]، وأبعد ما تكون عن الاحتفاء بباحث أجنبي مميّز. غير أنّ **المدرسة الحرّة للدراسات المتقدّمة**، التي كانت قد أُنشِئت حديثاً بهيئة تعليمية قوامها منفيون فرنسيون وبلجيكيون قادمون من المناطق المحتلة ومن فرنسا فيشي، قدّمت له كرسياً في الألسنية العامة، فشرع يلقي محاضراته في ***الصوت والمعنى*** باللغة الفرنسية (جاكوبسون ١٩٧٦).

وقد لعبت سلسلة المحاضرات هذه دوراً عظيماً في طور البنيوية الفرنسي، إذ كانت أوّل من عرّف كلود ليفي شتراوس على الألسنية البنيوية، الأمر الذي اعترف به هو نفسه في التقديم الذي كتبه لهذه المحاضرات حين نُشِرت بعد ثلاثين عاماً على إلقائها، وعبّر فيه عن

1- يقول جاكوبسون حرفياً: "لقد عاش بلومفيلد في أشدّ مراحل السلوكية سوقيّة وابتذالاً".(مؤتمر أساليب حول التصنيف في الألسنية وعلم النبات"، كيمبرج ١٩٦٣). وهذه هي المرة الوحيدة التي أسمعه فيها؛ وربما كانت هنالك حاجة لخبير متمرّس في التمثيل بواسطة الرموز الصوتية كيما يبيّن لماذا بقيت تلك الملاحظة في ذاكرتي منذ ذلك الحين. (ليونارد جاكسون).

شكره وامتنانه. ولذلك فإن من المفارقات الغريبة الساخرة أن نجد بعض أفكار سوسور التي اعتبرها جاكوبسون أخطاءً صريحةً وقد وردت بوصفها مسلّمات لا تقبل النقاش لدى التقليد البنيويّ اللاحق مع أنَّ هذا التقليد ينبع جزئياً من عمل جاكوبسون.

في تلك الفترة كان جاكوبسون في أوجه؛ ألسنياً عظيماً، وواضع نظرية السمات المميّزة في علم الأصوات، والمشتغل خلال حياته الطويلة جداً على الاستعارة والحبسة (وهذه الأخيرة هي اضطراب عقلي غالباً ما ينجم عن أذية دماغية ويؤثّر على استخدام اللغة) كما اشتغل أيضاً على الحكايات الشعبية وعلى تحليل الشعر. ولعلّه لم تُكتب بعد أيّ دراسة تَرَكَتْ على الأسلوبيّة الألسنية ذلك الأثر الذي تركته دراسة جاكوبسون **الألسنية والشعرية**، التي قدّمها في مؤتمر اللغة التداولي في إنديانا عام ١٩٥٨ (سيبيوك ١٩٦٠). وقد يبدو غريباً أن نقول مثل هذا القول عن مُبتَدِع البنيوية الأدبية، غير أنّ جاكوبسون بالنسبة لي هو ألسني وأسلوبيّ أكثر بكثير من كونه مفكّراً بنيوياً. فهو الأعظم من بين جميع من درسوا شعرية القواعد، على الرغم من أنّه لم يفلح أكثر من غيره في تقديم قواعد توليدية للشعر.

غير أنَّ جاكوبسون كان بلا جدال واحداً من أبرز دعاة البنيوية وأشدّهم بأساً على الإطلاق. ليس لأنّه كثيراً ما عبّر عن إيمانه بإمكانياتها الكبيرة وحسب، بل لأن منجزاته المتنوعة جداً كانت دليلاً على وجود هذه الإمكانيات فعلاً. ومن غير جاكوبسون، ما كان لليفي شتراوس أن يصير بنيوياً قطّ؛ ومن غير ليفي شتراوس، لعلّ الفرنسيين ماكانوا ليسمعوا بهذه الفكرة مطلقاً. ولعلّهم كانوا سيتجهون إلى مارشال مكلوهان أو فيتغنشتين عوضاً عن ذلك.

وعلى أيّ حالة، فإن جاكوبسون في ***محاضرات في الصوت والمعنى*** لم يكن داعيةً على الإطلاق. فهذه المحاضرات هي مدخل نقديّ مباشر إلى الألسنية. وهذا بالضبط ما كانت تحتاجه الألسنية في ذلك الحين. ذلك أنّ الهيبة العلمية للألسنية البنيوية - وليس تبصّرات دو سوسور وحدها- هي التي شكّلت أساس الطور التالي من البنيوية. وأظهر النجاح الذي أحرزته الألسنية أن من الممكن تحقيق الأفكار السوسورية على نحوٍ مُفصّل، وبطريقة نظرية

صارمة، في ترتيب ركام المعطيات التجريبية وتنظيمها. فمواد هذه المعطيات هي تافهة بحدّ ذاتها ولا تثير اهتمام أحد سوى الألسنيّ، كالأنساق الصوتية في اللغات الطبيعية، مثلاً. إلاّ أنّ نجاح المنهج أوحى بإمكانية تطبيقه على مواد أكثر أهمية في جوهرها.

ويمكن القول إنّ الطور الثالث من البنيوية هو محاولة لتطبيق مبادئ الألسنية البنيوية في حقول أخرى، أو بصورة أدقّ هو محاولة لإقامة علم السيميولوجيا الذي افترض دو سوسور وجوده، إنّما على أساس الألسنية المعقّدة والرفيعة التي عرفتها الأربعينيات والخمسينيات. ذلك أنّ الألسنية لم تظلّ ثابتةً في مكانها. والمبادئ السوسورية المتعلّقة بالبنية والتي ذكرتها في الفصل الأول، كان لابدّ لها أن تتعدّل أو تُهجرَ ويتمّ التخلي عنها في ضوء الألسنية الحديثة، حيث تعرَضت هذه المبادئ لعددٍ من الانتقادات المُفحِمة منذ أكثر من أربعين عاماً.

٤- ١. انشطار الفونيم

ربما كان انشطار الذرّة أهمّ إنجاز تكنولوجي في القرن العشرين. أمّا عمل جاكوبسون الباهر فكان أقلّ من ذلك، إذْ شطر الفونيم وحسب، الذي كان بمثابة الذّرة في الألسنية، معتبراً أن الفونيمات مبنيّةً من وحدات أصغر، أطلق عليها اسم السمات المميّزة.

لقد رأى جاكوبسون أنّ الفونيم ليس الوحدة الصغرى التي لاتقبل التحليل بين وحدات اللغة، وأنّ التباين بين فونيم وآخر ليست تبايناً بين وحدة لا تقبل التحليل وأخرى مثلها. فلو أخذنا الفونيمين الإنجليزيين /Z/ و/S/، لوجدنا أنهما يختلفان في سمة هامة وحيدة تتعلّق باللفظ؛ ألا وهي أنَّ /Z/ مجهور؛ أي أنَّ الحبال الصوتية تئزّ أثناء لفظه، في حين أنّ /S/ ليس مجهوراً. ويتميّز الزوج /b/ و/p/ بالاختلاف ذاته، وكذلك الزوج /v/ و/f/ . (ويمكن للمرء أن يختبر هذا التباين بلفظه كلّ زوج على حدة، واضعاً إصبعه على تفاحة آدم أو الحنجرة).

ويرى جاكوبسون أن من الممكن عزل كلّ السمات التي تميّز فونيماً عن آخر- السمات المميّزة- ووصف كلّ منها، سواء من حيث نطق الأعضاء الصوتية لها، أو من حيث خصائصها السمعية. وعلى هذا الأساس، فإنّ إحدى السمات النطقية المميّزة هي إغلاق أحد طرفيّ جهاز

التصويت - في الأمام أو الخلف- كما في **g ,k ,b ,p**، وليس في الوسط، كما في **t ,d**. وهذا ما يتوافق من الناحية السمعية مع رنين منخفض وليس مرتفعاً في جهاز التصويت. ومثل هذه الوحدات - التي تمثّل كلّ منها طريقة خاصة في نطق صوت ما، مترافقةً مع خاصية مميّزة لهذا الصوت- هي أصغر الوحدات التي تتكوّن منها كلّ لغات العالم.

ونحن حين نلفظ فونيماً، فإن ما نقوم به في الحقيقة هو جَمعُ عددٍ من السمات النطقية المميزة، وإصدار صوت يجمع عدداً من السمات السمعية المميّزة. ولذلك فإنّ الفونيم هو حزمة من السمات المميّزة، والسمة المميّزة هي أصغر وحدة في اللغة. وبذلك لا يعود صحيحاً أننا لانستطيع قول أكثر من شيء واحد في وقت واحد. فالحقيقة أننا نستطيع أن نلفظ سمات مميّزة عديدة في الوقت ذاته، بل نحن مضطرون لفعل ذلك لأنّ من غير الممكن التلفّظ بهذه السمات منفصلةً. واللغة، إذاً، ليست شيئاً بسيطاً خطّياً. فإغلاق الشفتين، وإطلاق الصوت وتركه يخرج منفجراً هي جميعاً جزء من عملية إصدار فونيم واحد هو الفونيم **/b/**.

ومن الواضح أن هذا الكشف يمثّل تقدماً تقنياً كبيراً بالنسبة للألسنيّ؛ ولكن هل يشكّل - أوهل كان ينبغي أن يشكّل- أيّ فارق بالنسبة للتقليد البنيويّ العام؟ أعتقد أنّه كان ينبغي أن يشكّل فارقاً كبيراً، وأنّ عدم تشكيله مثل هذا الفارق هو إحدى غرائب ذلك التقليد اللافتة للانتباه. فنظرية الفونيم المحض، التي لا يتمّ فيها تصوّر الفونيمات مّميزةً إلا بسبب تقابل واحدها مع الآخر، ولا تقوم بوظيفتها في اللغة إلاّ من خلال هذا التقابل، هذه النظرية هي شيء مجرّد تماماً عن كلّ ما يمتّ إلى العالم الماديّ بصلة، وشيء مثاليّ. وقد شجّعت الميل الذي أبداه سوسور وبعض الألسنيين اللاحقين، مثل هيلمسليف (١٩٤٣)، إلى رؤية اللغة بوصفها بنية مجرّدة تماماً؛ وبذلك قدّمت للبنيويين في الحقول الأخرى نموذجاً لبناء أنظمة تقوم على تقابلات محض مجردة. أمّا نظرية السمات المميّزة فهي نظرية ملموسة إلى حدّ بعيد؛ تربط الفونيمات إلى سمات فيزيقية في جهاز التصويت، وإلى أنساق صوتية فيزيقية.

غير أن مبدأ الفونيم - مبدأ التقابل المحض الذي يُحدِثُ معنىً في دواليل لا معنى لها من دونه- كان هو المبدأ النافذ والمؤثّر في التقليد البنيوي الفرنسي اللاحق والسيميائية

التي رافقته. في حين أنّ مبدأ السمات المميزة لم يكن نافذاً كنموذج. وهذا مثال يوضح كيف يضفي التقليد الفكري المثالي معنىً مثالياً أو طابعاً مثالياً على أيّ نموذج علميّ يُقدَّم له.

٤- ٢. *نقد الفونيم*

وفي عام ١٩٤٢ أيضاً، قدّم جاكوبسون نقداً آخر للفونيم شكّل قطيعةً أعمق، حتى إنّه لم يدرك هو نفسه عمق هذه القطيعة كما يبدو. فالفونيم، كما يقول جاكوبسون، يختلف عن كلّ الوحدات الألسنية الأخرى في أنّه لا دلالة له خارج اختلافه عن الفونيمات الأخرى. ويرى جاكوبسون أنّ دو سوسور قد فهم ذلك، لكنه أفرط في تعميم هذه الخاصية تعميماً متسرعاً وطبّقها على عناصر لغوية أخرى، كالأشكال القواعدية والكلمات، لاعتقاده أنّ هذه العناصر اللغوية أيضاً لا تبدي سوى الاختلافات واحدتها عن الأخرى، وأنّ ما من حدود ثابتة ذات معنى محدَّد خاص بها خارج نظام اللغة.

ويرى جاكوبسون أنّ هذا خاطئ تماماً. فحتى في حالة تقابل كالذي بين كلمة **Nacht** (ليلة) وكلمة **Nächte** (ليالي) في اللغة الألمانية، ليس صحيحاً أنّ هاتين الكلمتين لا تعنيان شيئاً إذا ما أُخذتا بصورة منعزلة. "ذلك أنّ **Nächte** هي بالنسبة لجميع الناطقين بهذه اللغة دلالة مستقلة ومباشرة على جَمعٍ محدَّد" (*الصوت والمعنى* ١٩٧٨، ص ٦٤). ويمكن ترجمة ذلك مباشرةً إلى الإنجليزية؛ حيث تدلّ **"night"** على ليلة واحدة، وتدلّ **"nights"** على عدد من الليالي. غير أنّ من الصحيح ، من ناحية أخرى، أنّ التباين بين **/a/ , /ä/** (أو بين عدم وجود فونيم والفونيم **/s/** في اللغة الإنجليزية)، والذي هو تباين بين فونيمين ضمن الكلمتين، هو تقابل محض، بين وحدتين ليس لهما أيّ دلالة إلاّ في تقابلهما.

إنّ هذا الرأي الذي عبّر عنه جاكوبسون في مرحلة باكرة تماماً من تطور البنيوية يمثّل قطيعةً مع كامل التطور اللاحق للتقليد السيميائي (انظر الفصلين السادس والسابع من هذا الكتاب). فهذا التقليد يقيم البناء على نظرية الفونيم الفارغ ليطرح نظرية الدالّ الفارغ، أو الدالّ الذي لامدلول له. وهكذا يبدو الأمر وكأنّ الدال هو الذي يخلق المعنى عملياً. ويبدو أن ليس ثمة "مدلول متعالٍ"؛ أو بعبارة أدقّ، ليس ثمة عالم تجربةٍ مستقل ولو جزئياً عن اللغة.

بيد أنّ نقد جاكوبسون يطيح بالأساس الأول لهذا المطّ والتوسيع. ولا شكّ أن السيميائيّ الجذريّ حرٌّ في أن يرفض انتقادات جاكوبسون هذه بوصفها وضعية، أو تجريبية، أو مثالية، وهذا ما يفعله معظم هؤلاء السيميائيين، غير أنهم هم المثاليون هنا.

وأحد الانتقادات المتكلّفة التي يمكن أن توجَّه لجاكوبسون هو أنّ كلمة **"nights"** لا تدلّ على جمع محدد إلا حين يستخدمها أحدٌ ما، أي حين تَرِد في **الكلام**، لا حين تكون راقدةً في معجم على الرفّ. فهي كجزء من **اللسان**، لاتملك سوى احتمال أو إمكانية أن يستخدمها أحدٌ ما لتدلّ على جمع محدد؛ وهي تستمدّ هذه الإمكانية من الموقع الذي تحتلّه في نظام من الاختلاف. غير أنّ هذا الردّ لا ينفع عملياً، وسوف نرى ذلك في الفصل السادس.

وقد قلت منذ قليل إنّ جاكوبسون لم يكن يدرك هو نفسه عمق القطيعة التي اجترحها. فالفونيم، تبعاً له، فريد بين الدواليل في أنّ له دالّ (نسق صوتيّ) لكن ليس له مدلول (أو معنى). ولذلك لا يمكن تعميم حالته على الدواليل الأخرى. بيد أنّ "الدالول" بالتعريف هو "اقتران دالّ بمدلول"، ولذلك فإنّ الفونيم ليس دالولاً على الإطلاق، وإنّما وحدة صوتية قابلة للتمييز تُحدِثُ اختلافاً مُدْرَكاً بين كلمة وأخرى، ولكنه لا يكون مقترناً بفكرة. أمّا الكلمة ككلّ، من جهة أخرى، فهي نموذج صوتيّ مؤلّف من هذه الوحدات المميّزة، وتكون مقترنةً بفكرة. وليس ثمة أدنى مجال لإطلاق اسم "الدالول" على هذين الكيانين، حيث النتيجة هي الخلط والتشوّش. فالكلمة هي التي تتناسب مع التعريف الأصلي لـ "الدالول"، أما الفونيم فلا. بل إنّ من غير الممكن أن نطلق حتى كلمة "دالّ" على الفونيم بحدّ ذاته، لأنه لا يدلّ على شيء.

هذا هو التأويل الواضح لموقف جاكوبسون، وإذا ما كان صحيحاً فإنّ موقف سوسور والسيميائية الراديكالية التي قامت عليه- أي نظرية أولوية الدالّ بكاملها، بافتراضها المحيِّر والغريب أن من الممكن خلق عالم من المعنى بمجرد الكلام أوالكتابة- يكونان قائمين على خطأ بسيط؛ خطأ افتراض أنّ الفونيم هو دالول. ويكون علينا أن نفكّر جدّياً بالتخلّي تماماً عن مصطلحات "الدالول- الدالّ- المدلول"، حيث من الواضح أنها لاتلائم حتى حالاتٍ بسيطة جداً.

ومع مجيء **القواعد التوليدية** طرأ تحوّل على كامل مسألة الفونيم. وبعد عام ١٩٦٥ كان على القواعديّ التوليدي أن يقول إنّ ما يتعلّمه الناطق بلغة ما هو مجموعة من قواعد البناء ومجموعة من المفردات المعجمية؛ حيث تمكّنه القواعد من بناء جمل تجمع المفردات معاً، وتخصيص كل جملة بتلفّظ (يتحدّد بوصفه تتالياً لوحداتٍ، كلّ منها عبارة عن حزمة من السمات المميّزة الجاكوبسونية) ومجموعة من عناصر المعنى، غالباً ما توصف بأنها "سمات دلالية" متعلقة ببنية شجرية قواعدية. وهكذا بقيت السمة المميزة الجاكوبسونية حيةً في هذا النموذج، بخلاف الفونيم. أمّا مسألة على من تنطبق صفة "الدالول"، على الفونيم أم على الكلمة، فقد اختفت ببساطة.

٤- ٣ . محور اللغة التركيبي ومحورها الاستبدالي

سبق لنا القول إن سوسور قد ميّز بين صيغتين في تنظيم التعابير الألسنية، هما الصيغة التركيبية وصيغة التداعي أو الاقتران. ففي الصيغة الأولى، يتمّ ترتيب عناصر اللغة على نحوٍ خطيّ. أمّا في الثانية، فيكون لكلّ عنصر معنىً عبر تداعياته أو اقتراناته. غير أنّه سرعان ما تمّ التحقق من أنّ هذه المقولة الأخيرة تخلط بين أنواع مختلفة عديدة من البنى وتُدخِلُ عليها التشوّش والاضطراب. لنأخذ هذه الجملة، مثلاً:

He is mad

فبدلاً من العبارة (التركيب) "**He is**" نستطيع أن نضع "**she is**"، أو "**I am**" أو "**you are**" أو "**they are**" أو أيّ شيء آخر مما تدعوه كتب القواعد القديمة "مجموع تباديل" أو أنساق الفعل. فأيّ عبارة من هذه العبارات تكون مرتبطة بالعبارة الواردة في الجملة من خلال كونها **قابلة للحلول محلّها أو التبديل بها**. ولذلك يمكن أن نتكلّم على صيغة "استبدالية" في تنظيم اللغة، تتميّز بوجود أصناف من العناصر- عبارات، كلمات، الخ- قابلة للاستبدال ببعضها بعضاً أو الحلول محلّ بعضها بعضاً. وبعض هذه الأصناف صغيرة، مثل الضمائر الثلاثة "**he**" , "**she**", "**it**"؛ وبعضها كبيرة جداً، مثل صنف النعوت التي يمكن استبدالها بـ "**mad**" حيث يمكن أن نضع بدلاً من "**mad**" (وتعني "مجنون") عدداً كبير جداً من النعوت الأخرى مثل "جميل"، "غاضب"، "منزعج"، "ضخم"، الخ، الخ. وعادةً ما ندعو النمط الأول صنفاً استبدالياً "مغلقاً" في حين ندعو الثاني صنفاً "مفتوحاً".

يمكن إذاً أن نتكلّم على محورين للتنظيم الألسني مميّزين، ومتعامدين، ويعملان على نحوٍ مستقل واحدهما عن الآخر، هما المحور التركيبي، والمحور الاستبدالي. وقد أُطْلِقَتْ على هذين المحورين أسماء عديدة، حيث يتكلّم جاكوبسون، في *أسس اللغة* ١٩٥٦، على محوريّ التركيب والانتقاء، بينما اعتاد م. أ. ك هاليداي أن يتكلّم على محوري التسلسل والاختيار (هاليداي ومكنتوش وستريفينس ١٩٦٤). وفكرة العلاقة الاستبدالية، أو الانتقائية، أو الاختيارية هي فكرة أمتن وأقوى من فكرة علاقة التداعي أو الاقتران. ويعتبر الألسنيون المحدثون أنّ تداعيات الأفكار أو التشابهات الصوتية، وما إلى ذلك، ليست جزءاً فعلياً من بنية اللغة قياساً بالعلاقات التركيبية أو الاستبدالية. وهنالك، بالطبع، علاقات أخرى هي جزء أصيل من النظام الألسني التزامنيّ، مع أنها ليست علاقات استبدالية أو مجرد تداعيات أفكار، كالعلاقة بين **"right"** و**"righteous"** مثلاً، أو بين **"policy"** و**"political"**.

والحقيقة أنّ المرء لا يستطيع أن يشتكي من أنّ التقليد البنيوي لم يدرك أو يميّز هذا التطور في النظرية الألسنية؛ وقد عبّر كثير من البنيويين عن سخائهم الزائد فسجّلوا لحساب سوسور نفسه هذا التمييز بين التركيبي والاستبداليّ. وهذا طبيعيّ، ذلك أنّ فكرة العلاقات الاستبدالية- علاقات الاختيار- وأنظمة التقابلات بين المورفيمات، الكلمات،الخ، تتلاءم تماماً مع النموذج البنيوي لنظرية الفونيم كما تمّ تلقيّها. (وقد تمّت صياغة كلمة "مورفيم" على غرار كلمة "فونيم"؛ حيث تعني أصغر عنصر حامل للمعنى كما في " **judge** – " أو "**-ment**" في كلمة **"judgment"**.

وهذه المقاربة تعزّز نظريةً بنيويةً في المعنى بسيطة وتناظرية؛ حيث يُستَمَدُّ المعنى، بالنسبة للفونيم والمورفيم على السواء، من امتلاك مكان في نظامٍ من التقابلات. وسوف نلاحظ أنّ العناصر الأخرى التي أدرجها سوسور تحت محوره "الاقتراني" أومحور التداعي- كتداعيات الأفكار، وعلاقات الاشتقاق التزامنية، الخ- قد تمّ إسقاطها للتوصّل إلى هذا التبسيط، مع أنها لابدّ أن تكون على علاقة ما بالمعنى. وهكذا أخذ يظهر نموذج ألسنيّ شكّل أساس الطبعات اللاحقة من البنيوية، وهو نموذج يفرط في تبسيط وقائع اللغة، وكان مرشّحاً أيضاً لإنتاج نماذج مفرطة التبسيط في أيّ ميدان آخر من ميادين المعنى حيثما تمّ تطبيقه.

ولقد تحوّل نموذج التركيب "التسلسليّ والاختياريّ" البسيط هذا إلى واحد من الموجبات الأولى للثورة التوليدية. فلو عدنا إلى المثال الذي قدّمته قبل قليل، نجد أن ثمة معنىً تتوافق فيه الجملة **"He is mad"** مع الجملة **"The man is suffering from delusions"**، ليس دلالياً وحسب، بل بنيوياً أيضاً. فمن الممكن استبدال **"The man"** بـ **"He"** واستبدال **"suffering from delusions"** بـ **"mad"**. غير أنّ ذلك يعني أن عبارة يمكن أن تُستَبدَل بـ **كلمة**. وهذه واقعة يمكن تفسيرها ببساطة بالقول إنّ الناطقين بلغة ما لديهم معرفة مُضْمَرة بقواعد بناء العبارات من عبارات أصغر، أو ما يدعى بـ **قواعد بنية العبارة**.

وعلاوة على هذا فإنّ الاستبدال لا بدّ أن يترافق في بعض الأحيان مع تغيرات نظامية؛ حيث يتوجّب مثلاً أن تحلّ جملة **"You are mad"** وليس **"You is mad"** أو **"He are mad"** محلّ **"He is mad"**. ومن الممكن تماماً تمثيل مثل هذه العلاقات البنيوية بقواعد؛ وهذا ما كان يقوم به القواعديون القدماء منذ آلاف السنين قبل أن تقوم الألسنية التوليدية بصياغة هذه القواعد صياغةً جبرية. إلا أنّ من غير الممكن تمثيل هذه العلاقات ضمن حدود قواعد "التسلسل والاختيار" البنيوية. وعلى سبيل المثال، فإنّ اختياراً واحداً - للضمير **"you"** أو **"he"**- قد يكون ممثلاً مرتين في السلسلة التركيبية. ولكي نمثّل ذلك، ربما نحتاج إلى ما يدعى تقنياً بـ "التحويلات"؛ ولذلك فإنّ الاسم الكامل الذي أطلق على النموذج الألسنيّ الجديد هو **"القواعد التوليدية والتحويلية"**. ومع أنّ النماذج اللاحقة في الألسنية، التي لم نتطرّق إليها في هذا الكتاب، قد اختزلت دور التحويلات إلى مجرد صنعات شكلية (انظر مثلاً، رادفورد ١٩٨١)، فإنّ مسألة العودة إلى نموذج التركيب "التسلسلي والاختياري" البنيويّ لم تُطرَح قطّ. وذلك لأنه نموذج يعجز عن وصف وقائع اللغة حتى في أشكالها الأوليّة البسيطة.

٤- ٤ . الاستعارة والكناية

لاشكّ أنّ ماقدّمه جاكوبسون يُعتبر أمراً مهمّاً، خاصةً أنّه كان يكتب قبل قيام الثورة التوليدية ودون أن تكون لديه الآلية اللازمة لتقديم عرض وافٍ من الناحية الشكلية لقواعد

الاتفاق وسواها . إلا أنّ جاكوبسون كان واضحاً تماماً بشأن الوجهين التركيبيّ والاستبداليّ من أوجه بنية اللغة. وقد عمل على توسيع هذين الوجهين توسيعين تأمليين هامّين جداً وشهيرين، فطال أحدهما ميدان علم النفس المرضيّ - وبالتحديد، اضطرابات الكلام- وطال الآخر ميدان التحليل البلاغيّ والأسلوبيّ. وقد نُشِرَت هذه النظرية في الجزء الثاني من كتابه *أسس اللغة* (جاكوبسون وهال ١٩٥٦)، الذي وضعه بالتعاون مع موريس هال، حيث كانا قد كرّسا الجزء الأول لنظرية الفونيم. إلا أنّ الفكرة كانت موجودة لدى جاكوبسون قبل ذلك بكثير.

يزعم جاكوبسون أنّ هنالك نمطين اثنين من الاضطراب الألسنيّ، يتوافق أحدهما- وهو الذي يدعوه جاكوبسون اضطراب التشابه- مع فقد السيطرة على محور اللغة الاستبدالي، محور التباديل؛ ويتوافق الآخر- الذي يدعوه جاكوبسون اضطراب التجاور- مع فقد السيطرة على محور التركيب، محور التسلسل وبناء الجملة. ويزعم جاكوبسون أنّ هذين النمطين من الاضطراب مرتبطان ارتباطاً وثيقاً بعدم القدرة على تدبّر نمطين من العمليات البلاغية، هما الاستعارة، المرتبطة بالتبديل على المحور الاستبدالي، والكناية، المرتبطة بالحركة على طول السلسلة التركيبية.

ففي اختبار نفسانيّ، قد يُحدِثُ المنبّه **"hut"** الاستجابة **الاستعارية "den"** أو **"burrow"**، أو يُحدِثُ الاستجابة **الكنائية "thatch"**، أو **"litter"** أو **"poverty"**. وهنالك نمط من الحبسة يصيب القدرة على الاستجابة الاستعارية، دون أنّ يمسّ القدرة على الاستجابة الكنائية؛ في حين أنّ هنالك نمطاً آخر يمارس تأثيراً معاكساً. بيد أن الطريقة التي يتمّ بها استخدام هذين الوجهين من أوجه اللغة تشكّل أيضاً سمة مهمّة من سمات الأسلوب الأدبيّ الشخصي، أو من أسلوبية أشكال أدبية معينة. "ففي الغنائيات الروسية، مثلاً، تسيطر البناءات الاستعارية، أمّا في الملاحم البطولية فتسيطر الطريقة الكنائية".

وهكذا يوحّد جاكوبسون مبادئ علم الأمراض النفسية الألسنية ومبادئ النقد الأدبيّ، كما وحّد في الجزء الأول من الكتاب ذاته علم الفونيمات مع عملية اكتساب اللغة وفقدانها في الحبسة. والحقّ أنّه لم يثبت أن من الممكن البرهنة على هذه النظرية في اكتساب اللغة،

كما أنّ هذه المطابقة التركيبية لمصادر الاستعارة، والكناية، والحبسة، تبدو أقل حتميّة بكثير حالما نبدأ بالشكّ في أولوية النموذج التركيبي "التسلسلي- الاختياري".

ولذلك لم يبق على قيد الحياة، بعد التدقيق النقديّ اللاحق، إلا القليل من هذا التوحيد. إلا أنّه مارس تأثيراً كبيراً على جاك لاكان، الذي استعاره كاملاً لوضع نظريته في اللاوعي بوصفه أثر لغة، متلقيّاً هذا التوحيد على نحو خاطئ كثيراً، كما أخشى، ومُعيداً حكايته بدوغمائيته السريالية الباهرة التي تميّز بها (لاكان ١٩٦٦). وسوف أناقش ذلك في الفصل الثالث، والسادس، والسابع.

ولقد كان للتقابل استعارة/ كناية سيرته البديعة لدى مابعد البنيوية الأمريكية أيضاً. فقد استخدمه دي مان (١٩٧٩a) في كتابه ***مجازات القراءة*** لكي يُظهِر كيف "يفكّك" بروست نفسه، حيث نجد لدى بروست مقطعاً يمدح فيه الاستعارة في الوقت الذي يتكئ فيه بقوة على الشكل الكنائي المقابل. ويتوصّل دي مان، على أساس مثل هذه التفكيكات، إلى استنتاج مفرط يتعلق بعدم موثوقية اللغة ذاتها؛ إلا أنّه ينظر إلى التقابل استعارة/كناية بوصفه مسلّمة تماماً من حيث ما يقوم به، بل ويفترض أنه ينطوي على تقابلات أساسية بالنسبة للأبستمولوجيا.

والحقّ أنه ما إن يتمّ التخلّي عن نموذج اللغة "التسلسلي والاختياري"، حتى تختفي الأسباب الألسنية التي توجب النظر إلى التقابل استعارة/كناية بوصفه تقابلاً أساسياً. فمن الواجب النظر إلى البنية المنطقية للاثنين، والتساؤل إن كان ثمة فارق كبير في طريقة قيامهما بوظيفتهما. ولعل من الممكن التفكير أنّ ثمة سبباً وجيهاً للقول إنّ الكناية ليست سوى نمط محدد من الاستعارة. ومثال على ذلك أن نقول أنّ أحد زعماء المافيا جلب معه إلى أحد الاجتماعات ثلاثة **مسدسات**، بينما جلب زعيم آخر ثلاثة **جنود**. فكلا العبارتين تعنيان "رجالاً مسلحين".

وتبعاً لجاكوبسون، فإنَّ علينا أن نسمّي إحدى هاتين العبارتين كناية، والأخرى استعارة؛ بيد أنّ الفارق في طريقة قيام كلّ منهما بوظيفتها هو فارق طفيف، ومن الصعب أن نقتنع بأن هنالك أدنى فارق في المبادئ الإبستمولوجية المعنيّة. (وأنا أتوقّع أن تطلّ

الأبستمولوجيا برأسها عند استخدامكَ استعارةً من التجربة الفيزيقية لتمثيل تجريدات. انظر لاكوف ١٩٨٧، الفصل السادس، حيث تجد نظرية معقولة في هذا الصدد).

إنّ ما تُظهرِه هذه الأمثلة هو شيئين اثنين، الأول هو احتفاظ جاكوبسون بنفوذه وتأثيره في النظرية البلاغية الأقرب عهداً؛ والثاني هو أن تلك النظرية هي أقلّ رسوخاً وسلامةً مما يظنّ أنصارها. والحقيقة أنّ من غير الممكن اعتبارها الشكل "الأشدّ صرامةً" في التحليل البلاغي (كما يقول أحد ممارسيها). فالبلاغة القروسطية كانت أكثر صرامةً بكثير، إذ ميّزتْ على الأقل، وبمزيد من الدّقة، بين كلّ من البلاغة، والألسنية (التي كان يُطلق عليها اسم القواعد)، والمنطق. والتالي، أنها لم تَقُم باستنتاجات متسرّعة تستمدّها من الأشكال البلاغية وتسقطها على الأبستمولوجيا.

كتب:

رومان جاكوبسون ويوري تينيانوف، ١٩٢٨، "إشكاليات في دراسة اللغة والأدب". وهذه المقالة هي "البيان البنيوي" الأصيل.

رومان جاكوبسون، ١٩٧٦، *ست محاضرات في الصوت والمعنى*.

وهذا الكتاب هو ثاني أهم مرجع في كتابنا هذا. وهو عبارة عن محاضرات ألقيت في عام ١٩٤٢ وأدّت بكلود ليفي شتراوس إلى ابتداع البنيوية الفرنسية. وتقدّم هذه المحاضرات عرضاً واضحاً للألسنية البنيوية كما وصلت إليه آنذاك، وهي واضحة ومفهومة بالنسبة للطالب والقارئ العام.

ف. ف. غالان، ١٩٨٥، *بنى تاريخية: مشروع مدرسة براغ ١٩٢٨ - ١٩٤٦*.

وهذه دراسة ممتازة للبنيوية الأدبية التي قدّمتها مدرسة براغ، مع أنها ليست سهلة القراءة.

من أجل قراءة إضافية:

تاريخ الفلسفة والأفكار: كوبلستون ١٩٤٦، ١٩٦٣، لويس ١٩٥٤، لوك ١٩٦٨، بيتزر ١٩٧٢.

تاريخ الألسنية البنيوية: هاليداي، ماكنتوش وستريفنس ١٩٦٤، يلمسليف ١٩٤٣، هوكيت ١٩٥٨، هولنتشتين ١٩٧٦، جاكوبسون ومعاونوه في مراجع عدّة، همبولت ١٨٣٦، جوس ١٩٥٧، ليمان ١٩٦٧، مالمبيرغ ١٩٨٣، مارتينيه وفاينريخ ١٩٥٤، مورمان، سومرفيلت وواتمو ١٩٦١، باريت ١٩٧٦، روبنز ١٩٦٧، فاتشيك ١٩٦٦.

الشكلانية الروسية: بان وبولت ١٩٧٣، بينيت ١٩٧٦، ماتيجكا وبومورسكا ١٩٧١، شوكمان ١٩٨٣.

البنيوية الأدبية والأسلوبية: كوللر ١٩٧٥، غالان ١٩٨٥، غارفن ١٩٦٤، ميركور ١٩٨٦، سيبيوك ١٩٦٠.

من أجل العناوين والناشرين انظر قائمة المراجع والمصادر في آخر الكتاب.

الفصل الثالث
الطور الفرنسي: انهيارات البنيوية
ليفي شتراوس، لاكان، ألتوسر، فوكو، ديريدا:
كيف عدّلت المثالية الفرنسية كلاً من سوسور وفرويد وماركس

خلاصة

يبدأ الطور الفرنسي للبنيوية في الأربعينيات مع تكييف ليفي شتراوس أعمال جاكوبسون بحيث تتوافق مع الأنثروبولوجيا، وربما مع تكييف لاكان بعض المصطلحات السوسورية في الخمسينيات بحيث تتوافق مع طبعته الخاصة من التحليل النفسي. وقد بلغ هذا الطور ذروته في أوائل الستينيات وكان آنئذٍ ضرباً من الجنون الفكري طغا على كلّ المباحث التي أمكنه أن يطالها من التاريخ حتى الرياضيات، جنون يصعب إيجازه هنا (أو ربما في أيّ مكان آخر). أمّا العناصر الألسنية في هذا الطور فلم تكن في الغالب أكثر من نثار متفرّق من الرطانة (انظر بياجيه ١٩٦٨). في حين تَمَثَّلَ الحدث اللافت بالنسبة للنظرية الأدبية في محاولة التوليف بين النموذج الألسني وفلسفة الذات الإنسانية التي عُرِفَت في فرنسا، حيث تمّ تفسير العقل والمجتمع بوصفهما أثرين لبنىً، ألسنيةٍ في الغالب. كما شَهِدَت هذه الفترة إعادة تصوّر سوسور بوصفه فيلسوفاً. وحوالي عام ١٩٦٧، كان انهيار المشروع البنيوي، بتأثير لاكان، وديريدا، وغيرهما، وبتأثير الأحداث السياسية، ليعقب هذا المشروع تشكيلة متنوعة من ما بعد البنيويات التي انتشرت في جميع أرجاء أوروبا وأمريكا.

١. البنيوي الفرنسي الأول: كلود ليفي شتراوس

١.١ . إلهام الألسنية البنيوية

كان كلود ليفي شتراوس واحداً من أعضاء الهيئة التعليمية الذين تابعوا محاضرات جاكوبسون في نيويورك. وكان ليفي شتراوس فيلسوفاً في السابق، أمّا في حينها فكان أنثروبولوجياً، وسوف يعود نوعاً من الفيلسوف مرّة أخرى (كما سنرى). والحقيقة أنّ ليفي شتراوس كان يرتجي من حضوره تلك المحاضرات غايةً عمليةً إلى حدٍّ بعيد، غير أنّ ما تلقّاه لم يكن سوى ضرب من الرؤيا الفكرية:

> *لم أزل مدركاً بشدّة تلك الصعوبة التي واجهتني، نظراً لعدم خبرتي، طوال ثلاث سنين أوأربع لدى محاولتي إيجاد ترميز مُرْضٍ أسجّل به لغات وسط البرازيل، فوعدت نفسي بأن أحصل من جاكوبسون على الأوّليات التي أفتقر إليها. غير أنّ ما تلقيته من دروسه كان في الواقع شيئاً مختلفاً تماماً، وأكاد لا أحتاج أن أقول إنه كان شيئاً أكثر أهمية بكثير، ألا وهو إلهام الألسنية البنيوية، الذي مكّنني لاحقاً من أن أبلور في مجموعة من الأفكار المتماسكة رؤىً ألهمني إيّاها تأمّل الزهور البرّية في مكان قرب حدود اللوكسمبورغ في أوائل أيار عام ١٩٤٠*

وكذلك بعض المسائل التقنية التي أثارتها معالجة مارسيل غرانيه لإثنوغرافيا الصين القديمة ممّا كان يشغله في ذلك الوقت (يضيف ليفي شتراوس في عودةٍ محسوبةٍ إلى التجريبي)، (انظر تقديم ليفي شتراوس لكتاب جاكوبسون ***الصوت والمعنى***، ١٩٧٦؛ ص **xi-ii**).

إنّ ما يتمّ التشديد عليه هنا هو تلك القوة الملهمة التي تنطوي عليها رؤيا الترتيب والنظام الفكريين التي توفرّها الألسنية. والحقيقة أنّ هذا الإلهام، وليس أيّ تطبيق فعلي للنموذج الألسني أو أيّ نتائج كبرى ناجمة عنه، هو ما شكّل القوة الدافعة الأساسية للبنيوية القائمة على الألسنية في طورها الثالث؛ طور الطموح الفكري الشامل، وطور

الطريقة الدينية في الستينيات. ومع أنّ هذه الرؤيا كانت في البداية علميةً، مهما يكن من أمرها، إلا أنّ ما بقي لاحقاً، كما سنرى، هو الرؤيا وحدها، في حين راح العلم ينكمش ويتضاءل مُفسِحاً المجال للشعرية الأسطورية كي تتغلّب وتسيطر.

لقد كان ليفي شتراوس في هذه المرحلة شديد التأثّر بالألسنية التي تعلّمها من محاضرات جاكوبسون ثمّ أتْبَعَها بقراءة مكثّفة. وهو يبيّن في تقديمه لكتاب جاكوبسون ***الصوت والمعنى*** ما أخذه من هذه المحاضرات. كما أنّ الفصول الأربعة الأولى من المجلد الأول لكتاب ليفي شتراوس ***الأنثروبولوجيا البنيوية*** هي مقالات تعود إلى الأربعينيات والخمسينيات (وكانت إحداها، "التحليل البنيويّ في الألسنية والأنثروبولوجيا"، قد نُشِرَت من قبل في المجلة الألسنية، ***word***، عام ١٩٤٥). وتقوم هذه المقالات بعملية سبر لاستخدام النماذج الألسنية في الأنثروبولوجيا، وتنطوي على تحليل رفيع ومتكلّف يتطلّع إلى ما هو أبعد من مجرد استيراد التقنيات الألسنية لتحليل مكوّنات مصطلحات القرابة، كما يبحث عن نمط من التأثّر أعمق بكثير.

وما أثار اهتمام ليفي شتراوس في الأربعينيات وخلّفَ لديه أثراً عميقاً هو الصرامة العلمية التي اتّسمت بها الألسنية ونجاحاتها التفسيرية. يقول:

> *إننا نجد أنفسنا نحن الأنثروبولوجيين في وضع حرجٍ بإزاء الألسنيين. فقد اشتغلنا معهم طيلة سنوات عديدة، جنباً إلى جنب، ثم بدا لنا فجأةً أن الألسنيين أخذوا يتملّصون منا، فرأيناهم يتنقّلون إلى الجهة الأخرى من الحاجز الذي يفصل العلوم الدقيقة والطبيعية عن العلوم الإنسانية والاجتماعية، والذي اعتقدنا زماناً طويلاً أن عبوره أمر متعذّر. وكما لو أنهم أرادوا نكايتنا، فقد راحوا ينكبّون على العمل بتلك الصورة الصارمة الحازمة التي كنّا قد استسلمنا لأمر اعتقادنا بأنها من شيم العلوم الطبيعية وحدها. فكان أن ألمّ بنا من*

جهتنا شيء من الحزن،كما انتابنا ـ ولنعترف بذلك ـ كثير من الحسد. إننا نريد أن نتعلّم من الألسنيين سرّ نجاحهم. ألا يسعنا نحن أيضاً أن نطبّق على هذا الحقل المعقّد الذي تدور فيه أبحاثنا ـ القرابة، التنظيم الاجتماعي، الدين، الفولكلور، الفن ـ تلك المناهج الصارمة التي تبرهن الألسنية كلّ يوم عن فعاليتها؟ (من مقالة مكتوبة ١٩٥٢ وتشكّل الفصل الرابع من الأنثروبولوجيا البنيوية، انظر ص٦٩).

ثمّة مقاطع كثيرة من هذا النمط في أعمال ليفي شتراوس الباكرة وهي تكشف عن الباعث الأساسي الذي يقف خلف الحركة البنيوية الفرنسية الأصلية. وهذا الباعث هو الأمل بجعل العلوم الإنسانية علميةً، في عصر كان لا يزال ينظر إلى التقدّم العلمي كواحد من الأشياء القليلة المرغوبة على نحوٍ لا يطاله الشكّ. ولقد دام هذه الأمل، وما صاحبه من تفاؤل شديد، حتى الستينيات، لتعقبه بعد ذلك موجة من الشعور المناهض للعلم؛ شعورٌ لا يقتصر على استحالة إضفاء الطابع العلمي على العلوم الإنسانية، بل يتعدّاه إلى عدم الرغبة بأن تكون هذه العلوم علميةً. والحقّ أنّ اسم "ما بعد البنيوية" الذي أطلقته الصحافة، لا ينطبق على شيء بقدر ما ينطبق على النتاج الفكري الذي قدّمته هذه الموجة من الشعور المناهض للعلم، بل المناهض للعقلانية باعتقادي، والتي لا تزال مستمرةً إلى اليوم.

ومع أنّ ليفي شتراوس لم يكن أبداً ما بعد بنيويّ، إلاّ أنه انتهى هو أيضاً إلى التخفّف من مزاعمه العلمية بصورة تكاد أن تكون خفيّة بعض الشيء. ففي السبعينيات صار يعتبر أنّ الدراسة الوصفيّة للأسطورة هي ضَربٌ من بناء أسطورة عن الأسطورة؛ تماماً كما تعتبرما بعد البنيوية أنّ "النظرية الأدبية" هي شكل أدبيّ عن الأدب لا مجموعة من التفسيرات التي يمكن إخضاعها للاختبارالتجريبيّ. والحقيقة أننا نجد في مقدمة المجلد الثاني من ***الأنثروبولوجيا البنيوية***، والذي نُشِرَ بعد خمسة عشر عاماً على نشر المجلد الأول وبعد واحد وعشرين عاماً على نشر المقالة التي اقتطفنا منها منذ قليل، نبرةً مختلفةً تماماً عمّا وجدناه من قبل:

بل ويمكن أن نتساءل ما إذا كان يمكن لمعيار "قابلية النقض" هذا أن ينطبق حقّاً على العلوم الإنسانية. فالمكانة الإبستمولوجية لهذه العلوم ليست قطّ كتلك التي يمكن للعلوم الفيزيقية والطبيعية أنّ تدّعيها لنفسها . فهذه الأخيرة تتّصف بنوع من الانسجام أوالتناغم لطالما فرض سلطانه في كلّ وقت بين أولئك الذي يمارسونها على مستوى يُعَدَّ ذا صلة بحالة البحث المعاصرة في حين أن حال العلوم الإنسانية ليس كهذا الحال مطلقاً . فهنا لا نجد إلا القليل من النقاش، إن وجدنا ، بخصوص شرعيّة هذه الفرضيات أو تلك . فالنقاش متركّز بدلاً من ذلك على اختيار مستوىً معين للمرجع الذي تحيل إليه هذه الفرضية، وليس مستوىً آخر قد يحبّذه الخصم.

إنه لمن الاستثنائي بالنسبة للأنثروبولوجيين البنيويين أنْ يُقَال لهم: "إنّ تأويلكم لهذه الظاهرة أو هذه المجموعة من الظواهر ليس بالتأويل الذي يحسب حساب الوقائع على أفضل وجه" . وإنّما يُقال لهم بدلاً من ذلك "إنّ الطريقة التي تفككون بها الظواهر ليست بالطريقة التي تثير اهتمامنا ؛ وإننا لنختار أن نفككها بطريقة أخرى" . إنّ موضوع العلوم الإنسانية هو الإنسان، إلاّ أنّ الإنسان الذي يدرس نفسه وهو يمارس العلوم الإنسانية لابدّ أن يترك لأفضلياته وتحيّزاته أن تتدخّل في الطريقة التي يعرّف بها نفسه لنفسه. وما يثير في الإنسان ويلفت الانتباه لا يخضع لقرار علميّ بل ينتج وسيظل ينتج من خيار له ترتيبه الفلسفي في جوهر الأمر.

ولذلك فإنّ علينا أن ندرك أنّ فرضيات العلوم الإنسانية لا يمكن نقضها، لا الآن ولا في أي حين آخر. (الأنثروبولوجيا البنيوية، المجلد الثاني، ١٩٧٣ ، ص ix.viii) .

لقد تخلّى ليفي شتراوس عن الغاية العلمية التي وضعها لنفسه في البداية؛ وهو يسلّم بأنّ المشتغلين في العلوم الإنسانية متّفقون على ذلك إلى حدّ بعيد. وهو بقوله هذا يلقي ضوءاً ساطعاً على الشروط والأوضاع الثقافية الفرنسية، التي لا تزال مختلفةً كثيراً عن مثيلتها الأنجلو- أميركية. والحقيقة أنّ ليفي شتراوس قد تعرّض لعددٍ من الانتقادات اللاذعة وجّهها إليه أنثروبولوجيون إنجليز وأمريكيون لما رأوه لديه من قصور تجريبي وتأويل قائم على بنات الخيال. وبعض هذه الانتقادات موثّقة في مقالة كتبها نيفين دايسن- هدسن وقدّمها في مؤتمر عام ١٩٦٦ وكان لها بعيد الأثر في إدخال ما بعد البنيوية إلى الولايات المتحدة (انظر ماكزي ودوناتو ١٩٧٠).

وحتى اليوم، لا يزال هناك عدد وافر من علماء الاجتماع الغربيين الذين يعتبرون أنهم يمارسون علماً بالمعنى التقليديّ الكامل لهذه الكلمة، وأنّ عليهم أن يقتصروا على فرضيات قابلة للنقض وإثبات الزيف في ضوء المعطيات التجريبية. وثمّة نقد رصين لعمل كلود ليفي شتراوس، من وجهة النظر هذه، في كتاب مارفن هاريس الضخم ***نشوء النظرية الأنثروبولوجية*** (١٩٦٨)، الذي تناول فيه تاريخ الأنثروبولوجيا. وهاريس هو واحد من أتباع مايمكن أن ندعوه بالمادّية الثقافية، وهذه الأخيرة موقف نظري في الأنثروبولوجيا (وينبغي ألاّ تُخلط مع المادية الثقافية لدى ناقد أدبيّ مثل ريموند وليامز)؛ حيث يتّفق هاريس مع الماركسيين التقليديين على أنّ من الممكن تفسير كلّ منّوعات الثقافات البشرية على أساس الضغوط الاقتصادية؛ إلا أنه يضيف إلى ذلك ضغط السكان والمتغيّرات البيئية، ويرفض الديالكتيك الماركسي. وهذا ما يوفّر لهاريس أساساً مادياً علمياً شاملاً وكاملاً لنقد المثالية التي تتّسم بها مقاربة ليفي شتراوس لموضوعه، واقتصار هذا الموضوع على الاهتمام بالتمثيلات الذهنية وحدها. وبالطبع، فإنّ هاريس ليس الناقد الوحيد الذي نحا هذا المنحى.

٢.١ . ليفي شتراوس والفونيم

يمكن لنا أن نلقي الضوء على موضوع الخلاف من خلال النظر إلى تعامل ليفي شتراوس مع مفهوم الفونيم والتمييز الأساسي الذي يجريه الألسنيون بين المستوى الصوتي أو الماديّ

للّغة ومستواها الفونيميّ أو النظامي. فكما سبق لنا القول، لقد سمع ليفي شتراوس بهذا لأول مرّة من جاكوبسون، الذي عُنِيَ بردّ الفونيمات إلى سمات مميّزة مادية وصلبة نسبياً. ومن الطبيعي أن يتوقّع المرء من أنثروبولوجي يقيس الأنثروبولوجيا على الألسنية ويعمل على أساس هذا القياس أن يبدي اهتماماً شديداً بالشروط المادية للحياة الاجتماعية وبالبيولوجيا؛ وخاصةً حين يزعم هذا الأنثروبولوجي أنه معنيّ بكلّ من الماركسية والعلوم الطبيعية، وبالجيولوجيا على الأخصّ. بل إنّ المرء قد يتوقّع منه أيضاً أن يقدّم فكرةً ما عن المستويات "الـ ... تيّة" و"الـ ...يميّة" للمجتمع (أي عن المستويات المادية بإزاء المستويات ذات المعنى الاجتماعي)، قياساً بالصوتيات والفونيميات. وهذا ما قدّمه الألسني الأميركي كينيث بايك، حين حاول القيام بتعميم أنثروبولوجيّ للألسنية (***اللغة في علاقتها بنظرية موحدّة في السلوك البشري***، ١٩٦٤). أما المصطلحان "...تيّة" و"...يميّة" فهما لمارفن هاريس.

غير أنّ ليفي شتراوس لم يَسِرْ، للأسف، في هذا الاتجاه. وما استوقفه هو مبدأ الفونيم؛ مبدأ التقابل المحض بين دواليل لا حصر لها، وإمكانية تحليل هذه الدواليل المتقابلة إلى تقابلات ثنائية تشكّل أساساً لها وتكون خارج وعي الذات تماماً. وقد قام ليفي شتراوس لاحقاً بتطبيق هذا المبدأ على الأسطورة، مقترحاً تحليل الأساطير إلى وحدات أساسية خالية من المعنى أطلق عليها اسم الأسطوريمات (انظر تقديم ليفي شتراوس لكتاب جاكوبسون ***الصوت والمعنى*** ١٩٧٦) . وسوف نصادف هذه اللاحقة (...يمات) مرّات كثيرة. وهي تشير على الدوام إلى استعارة قائمة على الفونيم، وتحتاج على الدوام إلى تفحّص حذر محترس.

ونحن لا نغالي في أهمية النقلة التي قام بها ليفي شتراوس؛ إلا أنها تستحق أن نذكرها بوصفها اللحظة التأسيسية في البنيوية الفرنسية (المثالية). فما يعتقد ليفي شتراوس أنه وجده، في الفونيم، هو أن هذا الأخير وحدة لا معنى لها بحدّ ذاتها. لكنها ما إن تدخل في علاقة مع وحدة أخرى من النوع ذاته حتى تشكّل بنىً ذات معنى. وتقوم هذه البنى في حقيقة الأمر على تقابلات ثنائية نجدها في اللاوعي البشريّ. وقد تبنّى لاكان في الخمسينيات موقفاً قريباً من هذا الموقف فيما يخصّ اللاوعي الفرويدي، على الرغم من اختلاف التفاصيل.

ومن الواضح تماماً أنّ كليهما كانا مخطئين، سواء في نظريتيهما أو في تأويلهما للمصادر. فسوسور لم تكن لديه قناعة راسخة بتلك النظرية التي نُسِبَت إليه؛ أما جاكوبسون فكان قد انتقدها صراحةً؛ وهي مستحيلة منطقياً على كلّ حال. ولقد سبق أنّ تطّرقنا إلى هذه الأمور في الفصل الأول، وفي المقطع الأخير من الفصل الثاني، وسوف نعود إليها في الفصل السادس أيضاً. وهي أمور بالغة الأهمية؛ فالخطأ الذي ارتُكِبَ آنئذٍ راح يتكرر مرّة بعد أخرى على يد أناس أقلّ أهمية. وهو خطأ لا نزال نجده في أدبيات الثمانينيات.

٣.١ . البنى الأولية للقرابة

غالباً ما يعتبر الأنثروبولوجيون أنّ أنظمة القرابة هي المؤسسات الأساسية في تلك المجتمعات التي يدرسونها. وكتاب ليفي شتراوس الأوّل، ***البنى الأولية للقرابة*** (١٩٤٩)، كان كتاباً في هذه الموضوع. والتبّصر الذي يلفت الانتباه في هذا الكتاب هو أنّ المجتمع مبنيٌّ على تابو الزنا بالمحارم، أي على تحظير الجنس ضمن العائلة، مما يدفع الرجال لتبادل النساء، من عائلة إلى أخرى، بغية الزواج. وهذا ما يخلق بنيةً اجتماعيةً إجماليةً أكبر من العائلة النووية {المؤلّفة من أب وأم وأولادهما}.

وتشتمل هذه المجتمعات على ثلاثة أشكال أساسية للتبادل، هي التي تجمع المجتمع معاً وتؤمّن تماسكه؛ الشكل الأول هو تبادل الهبات، الذي يناظر البنية الاقتصادية في مجتمع أشدّ تعقيداً؛ والثاني هو تبادل النساء، تبعاً لقواعد بالغة التعقيد والتكلّف تخلق بنيةً قرابية؛ والثالث هو تبادل الرسائل الكلامية عبر اللغة، الذي يخلق معظم ثقافة المجتمع، التي هي في أعمال ليفي شتراوس اللاحقة عبارة عن بنية رمزية، أو نظام دواليل.

ويتمثّل مفعول القواعد التي تدفع الزواج لأن يكون من خارج العائلة النووية وضمن مجموعات مفروضة في أنّ البنية الأولية للقرابة ليست العائلة النووية المؤلّفة من زوج، وزوجة، وأولاد، بل العائلة التي تضمّ الزوج، والزوجة، والأولاد، وأخا الزوجة (الخال) أو شخصا ذكراً موافقاً له من طرف المرأة، يمارس في الأصل سيطرته على هذه المرأة ويقوم بالتخلّي عنها. وتأخذ هذه البنية أشكالاً متنوّعة وتترافق مع مواقف متنوعة يتّخذها عضو

بنية قرابية تجاه عضو آخر (وهي مواقف مستقلة عن الطابع الشخصيّ للأفراد المعنيين، ولا تتوقف إلا على موقعهم في بنية العائلة). وهكذا فإن الطفل الذكر في بعض المجتمعات يكون له أب شديد، محترم، يصعب الدنوّ منه، في حين تربطه بخاله علاقة حميمية، ناكتة؛ بينما تكون الأمور معكوسة في مجتمعات أخرى.

ولقد حاول الأنثروبولوجيون تفسير قواعد القرابة ومواقفها هذه؛ ومن بين هذه التفاسير ثمّة التفسير الاقتصادي، من النوع الذي يفضّله ماركس وهاريس، حيث يُرى أنّ لهذه القواعد وظيفة اقتصادية جوهرية تمكّن المجتمعات التي تتبنّاها من البقاء. وهو تفسير لا يرضي ليفي شتراوس بالطبع. والتفسير الآخر هو التفسير التاريخي الذي يرى أن وجود ظواهر معينة يعود إلى تطورها التاريخي. وهو تفسير يصطدم بإشكالياتٍ كثيرة، ويؤدي في بعض الأحيان إلى تاريخ قائم على التأمل، لدى تبنّيه من قبل الأنثروبولوجيا التي تُعنى أساساً بمجتمعات أميّة لا تعرف الكتابة ويصعب إزاحة النقاب عن تاريخها. أمّا التفسير البنيوي فيركّز على ما يمكن تفسيره بالانطلاق من العلاقات بين أجزاء البنية القائمة، دون تأمّل تاريخي. والقياس على الدراسة الألسنية التزامنية واضحٌ هنا.

والحقيقة أنه ليس من شأن اختصاصيّ في الأدب والألسنية أن يحكم على نجاح فرضيات ليفي شتراوس في تفسير أنظمة القرابة، أو حتى أن يقدّر مدى منطقيتها. فهذا واحد من الميادين التقنية في الأنثروبولوجيا، لا يجرؤ على أن يطأه سوى الاختصاصيين وحدهم. كما أنّ مصاعب التأويل هنا مخيفة. وقد نشب خلاف علنّي بين ليفي شتراوس ومترجمه، الأنثروبولوجي المعروف روني نيدهام، حول ما يعنيه كتابه فعلياً، وهو خلاف موثّق في تصديرٍ ثانٍ لليفي شتراوس وفي تعليق مرتبك ومذهول لنيدهام على ترجمته. إلا أنّ شيئاً واحداً يظلّ واضحاً، من وجهة نظري كقواعديّ توليديّ على الأقلّ، وهو أنّ ليفي شتراوس لا يبدو مهتّماً بالوقائع كما يراها المراقبون من الخارج بقدر ما هو مهتمّ بتمثيلاتٍ ذهنيةٍ معينة للواقع في عقول المساهمين فيه. وهو يحمل وجهة النظر الخاصة هذه إلى عمله الثاني الذي يتناول فيه مشكلة الطوطمية (١٩٦٢) القديمة في الأنثروبولوجيا، وكذلك إلى كتابه عن ***الفكر البرّيّ*** (١٩٦٢)، الذي وُصِفَ بأنه توسيع لذلك العمل بحيث يطال مجالاً جديداً.

٤،١ . استقصاء البنى الذهنية

إنّ الاهتمام الأساسي لكلّ من *الطوطمية اليوم*، *والفكر البرّي* هو الطريقة التي ينظّم بها العقل المعطيات. فالأنثروبولوجيون الأوائل كانوا قد أشاروا، مثلاً، إلى أنّ اتّخاذ حيواناتٍ طوطمية لتمثيل مجموعات اجتماعية هو إحدى البقايا التاريخية من تلك الأيام التي كانت فيها هذه الجماعات تأكل ذلك الحيوان (الذي أصبح الآن مُحرَّماً عليهم)؛ وذلك إلى جانب الكثير الكثير من التفسيرات الأخرى. أمّا ليفي شتراوس فيعتبر مشكلة الطوطمية برّمتها، كما وُصِفَت إلى الآن، ضرباً من الوهم والانخداع. ويرى بدلاً من ذلك أن ننظر إلى نظام علاقات؛ نظام تقابلات بين الحيوانات الطوطمية هو طريقة لتنظيم العالم ثقافياً. فما يتمّ استقصاؤه هنا هو طريقة في التفكير بواسطة نظام من الأصناف، تجسّدها الحيوانات الطوطمية. وهذه طريقة في المقاربة تبدي كثيراً من نقاط التشابه مع تلك الطريقة التي يستخدمها علماء المعرفة المهتّمين بالآثار التي تتركها الأنماط البدئية في التفكير (لاكوف١٩٨٧).

والحقيقة أنّ أعمال ليفي شتراوس جميعاً تبدي هذا التوجّه إلى دراسة تمثيلاتٍ لبنىً موجودة في العقل، شأنها في ذلك شأن أعمال القواعديّ التوليديّ. ولكي ندفع هذا التشابه قُدُمَاً إلى الأمام، نقول: إنّ كلود ليفي شتراوس كان يطمح دوماً إلى السير بهذا الأمر إلى حدٍّ يتمكّن عنده من إزاحة النقاب عن خصائص العقل الكونية اللاواعية. وبخلاف ما قد يبدو لأولئك الذين لديهم ألفة بالأسلوبين المختلفين تماماً لدى شومسكي وليفي شتراوس، فإنّ هذين المفكّرين يبدوان، كلٌّ في فرعه وفي قارّته، منهمكين في البحث ذاته عن الكلّيات الذهنية، على الرغم من أن مسألة تأثّر واحدهما بالآخر لم تُطرَح قطّ، وعلى الرغم من اعتقاد شومسكي بأن عمل ليفي شتراوس هو عمل فارغ (١٩٨٩).

بيد أن أحد الفروق الكبرى بين الاثنين هو الهوّة الواسعة التي تفصل بين التقاليد الفكرية التي بدأ كلّ منهما العمل فيها. فقد اصطدم شومسكي في أميركا أوائل الخمسينيات بمدرسة سلوكيّة ظافرة - تشكّل أعمال عالم النفس السلوكي العظيم ب.ف. سكينر (١٩٥٧) مثالاً لها- حاولت أن تردّ حتى اللغة البشرية إلى "**سلوك كلامي**" وأنكرت

أيّ إمكانية لوضع الظواهر الذهنية موضع بحث علميّ. أمّا الفلسفة المسيطرة فكانت فلسفة تجريبية، وإن تكن أشدّ تكلّفاً من السلوكيّة؛ ولعل كوين، نصير راسل، أن يكون أهم فيلسوف للتجريبية الفجّة يمكن أن نصادفه؛ غير أنّ الفلسفة كانت أقلّ أهمية بالنسبة للألسنية من سلوكيّة معمّمة قامت باستقصاء كل شيء حتى الدلالات التي يبدو للألسنيين أنّ الانهماك فيها هو نشاط بعيد عن العلم ولا يرمي إلى شيء.

وبالمقابل، فقد اصطدم ليفي شتراوس بوجودية سارتر. وبالنسبة لهذه الفلسفة، لم يكن لوجهات النظر العلمية والموضوعية عن الإنسان أي أهمية على الإطلاق؛ فهي تهمّ "علم الحشرات". أما الوعي- أو "الوجود لذاته"- فهو نوع من العدم أو الافتقار إلى الكينونة الذي يخلق على الرغم من ذلك عالماً من الأشياء أو الموضوعات انطلاقاً من ركام غير متمايز من "الوجود في ذاته". وإذا ما كان هذا الوعي مرتبطاً بالعالم وبماضيه الخاص بالضرورة، إلاّ أنّه يظلّ حرّاً في اتّخاذ خياراته الراهنة. أمّا إنكار ذلك فليس سوى ضرب من الإيمان الفاسد. فالإنسان في المذهب الإنسانويّ الوجودي يجعل من نفسه ماهو عليه ويجعل نفسه جديداً في كلّ لحظة، وذلك في حرّيةٍ لا تقيّدها أغلال البنية الاجتماعية، أو الظروف المادية، أو البواعث اللاواعية أو بيولوجيا الشخص. وهذه هي الفلسفة التي حاول سارتر لاحقاً أن يوفّق بينها وبين الماركسية (سارتر ١٩٤٣، ص ٦٠).

ربما كان هذا العرض جائراً. فهو يظلم حذق سارتر ودقّته؛ كما أنّه من الخطأ بلا شكّ أن نطابق فكر سارتر مع الفلسفة الفرنسية ككلّ. غير أنّه ليس من الخطأ القول إنَّ الفلسفة الفرنسية قد نظرت نظرةً متغطرسة وفوقية في علاقتها بعلوم الإنسان التجريبية وغالباً ما حاولت أن تخنقها آن ولادتها. وهو أمر موثّق بإسهاب لدى واحد من بين قلّة من علماء الاجتماع الفرنكوفونيين الذين تضاهي منزلتهم الدولية منزلة ليفي شتراوس، ألا وهو جان بياجيه، في كتابه ***تبصّرات الفلسفة وأوهامها*** (١٩٦٥). وهذا الكتاب سِجِلٌّ معركة خاضها بياجيه طوال حياته للاعتراف بشرعيّة الاستقصاءات التجريبية التي تناولت تطور المقولات المنطقية في عقل الطفل، في مواجهة مؤسسة تعتبر أيّ استقصاء من هذا النوع مجرد دليل على خطأ فلسفيّ واضح تماماً. وتجربة بياجيه تسير في خطٍ موازٍ لتجربة ليفي شتراوس؛ إلا أن بياجيه لم يتخلّ عن دعاويه التجريبية.

٥.١ . فلسفة جديدة عن الإنسان

ربما كان من المحتوم أن يتمّ تأويل الأنثروبولوجيا البنيوية بوصفها فلسفةً بديلة عن الإنسان. ولعلّ من الأصحّ القول إنه كان ثمّة خيار بين أن تصبح الأنثروبولوجيا البنيوية فلسفةً جديدةً عن الإنسان، أو أن يتمّ بناء فلسفة جديدة عن الإنسان تعمل على تكييف هذه الأنثروبولوجيا واحتوائها؛ ذلك أن فلسفة سارتر أو غيرها من الفلسفات المنضوية في إطار التقاليد الظاهراتية والوجودية لم يكن بوسعها أن تقوم بذلك. ولقد عمل ضغط المعركة الفلسفية على تغيير طبيعة تصوّر ليفي شتراوس للأنثروبولوجيا، الأمر الذي يشير إليه المقتطف الذي أوردناه من قبل من *الأنثروبولوجيا البنيوية*، المجلد الثاني (١٩٧٦). فحين تقتصر على طرح الأسئلة الفلسفية وحدها، تكون مدفوعاً بقوة لأن تصبح فيلسوفاً، لدرجة أنه كان على ليفي شتراوس في بعض الأحيان أن يذكّر جمهوره بأنّه معنيّ بالمعطيات الإثنوغرافية أساساً وبأنّه قام ذات مرّة ببعض العمل الميداني. وبالطبع، فإنّ الفلسفة كانت المبحث الذي انطلق منه ليفي شتراوس في الأصل.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو ما الذي يمكن للبنيوية أن تقدّمه بوصفها موقفاً فلسفياً؟ إنّه تلك النظرة التي ترى المجتمع محدّداً بمجموعة من التمثيلات الذهنية اللاواعية التي يتقاسمها أفراده. وهذا يعني في جانبٍ مهمّ من جوانبه أنّ لنظام التمثيلات الذهنية أولوية منطقية على كلّ من المجتمع والأفراد. فالذوات الفردية متشكّلة من إدراج الفرد في مثل هذا النظام؛ والمجتمع متشكّل من خلال الطريقة التي يدير بها مثل هذه النظام الذهني السلوك الاجتماعي الذي لولا ذلك لكان بلا معنى. فليس ثمّة عالم اجتماعي موضوعي خارج تمثيلاته الذهنية؛ وليس ثمّة ذات حرّة إلا وهي مُشكّلة من خلال هذه التمثيلات. وما هذه في جوهرها سوى مثالية كانطية جديدة. وقد شكّلت أيضاً نقطة الانطلاق في تفكير لاكان، وألتوسر، وفوكو.

٦.١ . أسطورة عن الأسطورة

لقد كرّس ليفي شتراوس كثيراً من أعماله اللاحقة لتحليل الأسطورة؛ حيث نجد تأثير النموذج الألسني لا يزال حاضراً وعميقاً، إلا أنّ ليفي شتراوس يعمل هنا مستخدماً ضروباً من القياس والمماثلة مهلهلة ورخوة إلى حدّ بعيد. فهو ينظر إلى الأساطير المختلفة، التي

تحكيها شعوب مختلفة في القارّة الواحدة، بوصفها جزءاً من **اللسان** الواحد، ودليلاً على أصناف أو مقولات كونية. وبمعنىً ما فإنّ هذه الرؤية مهلهلة ورخوة شأن عمليات السبر التي قام بها يونغ للوعي الجمعيّ، وإن تكن أقلّ مقروئية منها. ووصف ليفي شتراوس عمله بأنه أسطورة عن الأسطورة يبدو صائباً إلى حدٍّ بعيد.

وعلى الرغم من ضخامة واتّساع أعمال ليفي شتراوس في ميدان الأسطورة، إلا أنّها تتّبع بصورة أساسية مبادئ التحليل التي وردت في مقالته المكتوبة عام ١٩٥٥ "الدراسة البنيوية للأسطورة". فقد اهتمّ ليفي شتراوس طوال حياته بالأدب والأساطير. وتعاون مع جاكوبسون في تحليل بنيويّ للأدب، وأشهر مثال على ذلك هو تحليلهما قصيدة بودلير **القطط** (دو جورج ودو جورج ١٩٧٢)، حيث يبدو جاكوبسون شريكاً مسيطراً، ذلك أنّ التقنية التحليلية المستخدمة شديدة الشبه بتقنيته الخاصة التي استخدمها في تقطيع أوصال سونيتة لشكسبير ليكشف ما فيها من تقابلات قواعدية وصوتية فضلاً عن دلالتها المفترضة (جاكوبسون وجونز ١٩٧٠).

أمّا تقنية ليفي شتراوس الخاصة وشُغل يده فيظهران في تحليله لأسطورة أوديب؛ هذا العمل الذي ينتمي إلى أعماله الأولى، لكنه يبدي نقاط القوة والضعف في مقاربته عموماً. فهو يقوم بتقطيع الأسطورة إلى أحداث (إبّيسودات) ويرتّبها في شبكة ذات بعدين، ليستخرج التقابلات الهامة ذات الدلالة التي يفترض بالأسطورة أن تدور حولها. فأسطورة أوديب من دون هذه الشبكة تجري على النحو التالي:

> *قدموس يبحث عن أخته أوروبا التي اختطفها زيوس. قدموس يقتل التنين. السبارتوي، المولودون من أسنان التنّين، يبيدون بعضهم بعضاً. لابداكوس، والد لايوس، أعرج (؟). أوديب يقتل أباه لايوس. لايوس يعني أعسر (؟). أوديب يقضي على الهولة. أدويب يعني ذا القدم المتوّرمة (؟). أوديب يتزوج أمّه جوكاست. إيتيوكليس يقتل أخاه بولينيس. أنتيجون تدفن أخاها بولينيس منتهكةً بذلك أحد المحرّمات.*

إنّ هذا التقسيم إلى أحداث هو تقسيم اعتباطيّ إلى حدّ بعيد، ويستثني كثيراً من الأحداث الأخرى الواردة في المصادر الأصلية ممّا يراه القرّاء مهماً. ومن ثمّ فإنّ ليفي شتراوس يضع هذه الأحداث في أعمدة أربعة، تبعاً للمعايير التالية:

الإفراط في تقدير صلات القرابة (قدموس يبحث عن أوروبا؛ أوديب يتزوج جوكاست؛ أنتيجون تدفن بولينيس): الحطّ من قَدر صلات القرابة (السبارتوي يبيدون بعضهم بعضاً؛ أوديب يقتل أباه؛ إيتيوكليس يقتل أخاه): قتل الوحوش (قدموس يقتل التنين؛ أوديب يقتل الهولة): صعوبة الوقوف بانتصاب (لابداكوس أعرج؛ لايوس أعسر؛ أوديب ذو قدم متوّرمة).

وهذه المعايير أيضاً اعتباطيةٌ إلى حدٍّ بعيد.

وبعد ذلك يقوم ليفي شتراوس بتأويل فئتيه الأخيرتين ـ قتل الوحوش وعدم القدرة على الوقوف بانتصاب ـ فيرى أنهما تعنيان على التوالي نفي التولّد الذاتي للإنسان واستمرار التولّد الذاتي للإنسان.وهكذا يصبح للأسطورة معنىً علائقياً؛"فالإفراط في تقدير صلات الرحم يكون من التفريط أو الاستهانة في تقديرها على نحو مايكون الجهد المبذول في سبيل التخلّي عن عقيدة التولّد الذاتي من استحالة تحقيق هذا التخلّي". وتعبّر هذه الأسطورة، كما يقول ليفي شتراوس، "عن الاستحالة التي يقع فيها مجتمع ينادي بتولّد الإنسان ذاتياً ... حين يريد الانتقال من هذه النظرية إلى الاعتراف بأنّ كلاً منا قد وُلِدَ في حقيقة الأمر من اقتران رجل بامرأة".

ولا بدّ من القول إنني لست أصدّق كلمة واحدة من هذه القصة الطويلة. وما لستُ أصدّقه على وجه الخصوص هو أن يكون هذا المنهج منهجاً علمياً في الاستقصاء. فالأمور أو النقاط التي يمكن للباحث أن يتخّذ بشأنها قرارات اعتباطية تتعلق بمحتوى الأسطورة أو تصنيف وحداتها، بحيث تثبت النتائج ما يريدهِ لها أن تثبته كائناً ما كان، هي أمورٌ ونقاطٌ كثيرة جداً. كما يمكن للباحث أن يطبخ الكتب بقدر ما يريد. والحقيقة أنّ ما كتبه ليفي شتراوس عن الأسطورة ربما كان شيئاً مطبوخاً من هذا القبيل.

٧.١ . البنية والدالول واللعب في خطاب العلوم الإنسانية

لابدّ لردّة فعلي هنا من أن تصدم المنظّر الأدبيّ الحديث –وربما قارئ هذا الكتاب أيضاً– لشدّة فجاجتها. فالدافع المناهض للمنهج العلمي، الذي نجده لدى ليفي شتراوس، قد تطور إلى حدّ بات فيه النقّاد الموغلون في ذلك يتكلمون لغة أخرى تماماً. وقد جاء التحول الحاسم في عام ١٩٦٧، مع مقالة ديريدا "البنية والدالول واللعب في خطاب العلوم الإنسانية"، التي ألقاها في المؤتمر ذاته الذي ألقى فيه نيفيل دايسن– هدسن نقده التجريبيّ الذي أشرنا إليه من قبل، إلاّ أنّ هاتين المقالتين تنتميان إلى عالمين فكريين مختلفين. فدايسن– هدسن يعتبر أنّ ليفي شتراوس ليس تجريبياً بما فيه الكفاية ويرى أنّ النكهة التخييلية، والأدبية، والفلسفية التي تنبعث من المداخل والمقدّمات التي يكتبها لأعمال شتراوس أشخاصٌ أمّيون في الأنثروبولوجيا مثل جورج شتاينر وسوزان سونتاج هي نكهة مريبة تثير الشكوك، كما يرى الرأي ذاته في السلالة الفلسفية الطويلة التي يدّعيها شتراوس نفسه.

أمّا ديريدا فيرى أنّ ليفي شتراوس عالقٌ في مشكلة هي مشكلة فلسفية **في جوهرها**، إلا أنّه، بمعنى ما، ليس فيلسوفاً بما يكفي لأن يحلّها. فالإثنولوجيا (والأنثروبولوجيا) علم أوروبيّ يستخدم مفاهيم أوروبية تقليدية (بما في ذلك، بالطبع، كلّ المفاهيم التي يستخدمها دايسن– هدسن وجميع الأنثروبولوجيين التجريبيين). ولأن هذا العلم يدرس مجتمعات غير أوروبية، فإنّ عليه أن يقدّم نقداً لكلّ مقولات المركزية الإثنية، بما في ذلك مفاهيم العلّمية التي قام عليها هذا العلم ذاته. وإلاّ فإنّ هذا العلم سوف يقوّض علمّيته الخاصة حتى لو كان بين يديّ ممارس بارع ورفيع مثل ليفي شتراوس (فما بالك لو كان بين يديّ تلك التجريبية الفجّة التي يمثّلها دايسن– هدسن).

ومن هنا فإن ليفي شتراوس محقّ في محاكمته التقابل الميتافيزيقي التقليدي بين المحسوس والمفهوم وفي تعاليه عليه، هذا التقابل الذي أربك العلوم الإنسانية بأسئلة تتعلق بما إذا كانت هذه العلوم تدرس أشياءً مادية، وسلوكاً فيزيقياً، الخ، أم أنها تدرس المعنى؟

إلا أنّ ليفي شتراوس يجري هذه المحاكمة ويتعالى هذا التعالي عن طريق وضع نفسه، منذ البداية، على مستوى الدالول، في حين أن مفهوم الدالول ذاته، بوصفه اقتراناً لدالّ ومدلول، مشروط بالتقابل بين المحسوس والمفهوم، ويتعذّر فهمه من غير هذا التقابل. وهكذا فإن الإثنولوجيا، بوصفها نقداً للتفكير الغربيّ، لا تستطيع أن تقوم بوظيفتها إلا عبر مفهوم أساسي من مفاهيم المتيافيزيقا الغربية.

وبالمثل، فإن ليفي شتراوس يميّز تمييزه الشهير بين نمطين من التفكير. أولهما هو الذي تُصاغُ فيه مفاهيم جديدة بغية تفسير العالم، على النحو الذي يقوم فيه مهندس بصنع آلة من أجزاء جديدة، حسنة التصميم، (ويُفهَم ضمناً من ليفي شتراوس أن هذا التفكير هو تفكير المنظّر الحديث). أمّا الثاني فهو الذي تُستَخْدَم فيه تصنيفات مُعَدَّة مسبقاً، كتلك التي تفرّق بين نوع حيواني وآخر، لأغراض معرفية مختلفة تماماً كالتصنيف الاجتماعي للبشر، كما هو الحال فيما جرت العادة قبل ليفي شتراوس على تسميته بالطوطمية، (ويُفهَم أنّ هذا التفكير هو تفكير المجتمعات البدائية التي تفكّر بمصطلحات وحدود أسطورية). ويشبه هذه المنهج الفكري عمل المُحَرتِق (**bricoleur**) الذي يصنع أشياءه مما تيسّر له من قطع قديمة تبقّت عن عمل آخر. غير أنَّ ديريدا يشير إلى أن جميع مفاهيمنا متبقيّة عن عمل آخر. وأننا نبدأ جميعاً بمفاهيم جاهزة، أُنتِجت في الأصل لأغراض أخرى، ونعدّلها لتوافق ما نفعله الآن. فليس هناك إذاً نوع خاص وبدائي من التفكير شبيه بالحرتَقَة (**bricolage**)، إنّما كلّ تفكير هو حرتقة.

وديريدا في غاية السرور لأن الأمر كذلك. وما يروقه في الحرتقة ليس علميتها، بل قوتها الأسطورية- الشعرية. وما يروقه في معالجة ليفي شتراوس لأسطورة من أساطير شعب البورورو، في عملٍ له متأخر ويحمل عنواناً ملائماً تماماً، *النيّء والمطبوخ*، هو غياب أيّ أسطورة مرجعية ذات امتياز، وإمكانية مباشرة التحليل من أيّ مكان، نظراً لغياب أيّ "مركز"، أو مبدأ مؤسِّس يُؤخَذ كمسلّمة أو بداهة. إلاّ أنّ ذلك يقتضي أن تضرب صفحاً عن الخطاب العلميّ أو الفلسفيّ؛ فالخطاب البنيوي في الأساطير هو خطاب أسطوري الشكل، إنتاج أسطورة عن الأسطورة.

ستكون لنا عودة لاحقاً إلى هذه المناهضة المتيافيزيقية للميتافيزيقا والتي تشكّل أساس موقف ديريدا. أمّا الآن فيهمّني تأثيرها. فما إن أصبحت صيغة التأويل المناهضة للعلم هذه ذات نفوذ في بعض الأنحاء، خاصةً الأدبية، حتى اختفت تماماً أطروحات ليفي شتراوس الأصلية. ومن الأمثلة على ذلك هذا التعليق في عام ١٩٨٢ على معالجة ليفي شتراوس أسطورة أوديب:

> *غير أنّ هذه الإزاحة وهذا البحث عن محتوى كامن، أو عن "بنية عميقة"، لا يمكنهما أن يفترضا مسبقاً وجود معنى جوهري إلا بقدر ما يمكنهما أن يفترضا وجود معنى حرفيّ. وإذا ما كان ليفي شتراوس قد اكتشف أنَّ أسطورة أوديب تعبّر في النهاية عن التقابل بين التولّد الذاتي والتكاثر ثنائي الجنس، فإنّ ذلك لا يعني أنّ من الممكن اختزال الأسطورة إلى هذه الدلالة المحددة. فقيمة التحليل تكمن بالدرجة الأولى في تفكيك علاقات النصّ السيميائية على جميع المستويات، تماماً كما تكمن أهمية التقابل بين التولّد الذاتي والتكاثر ثنائي الجنس في الدور الذي يلعبه هذا التقابل في نظام الشيفرات الثقافية أو السنن الثقافية بأكملها - الاتصالية، و القانونية، والاقتصادية- حيث يصبح مجرد دالّ آخر. (ألوين باوم: سبانوس وآخرون ١٩٨٢، ص٩١)*

ربّ قائل يقول إنّ باوم، كاتب هذه المقطع، ليس تفكيكياً "متطرفاً" بأيّ حال من الأحوال، وهو يزعم أنّه "يشارك في السعي وراء شعريّة بنيوية، أو نظرية سيميائية بوجهٍ عام". ولكن لاحظوا كم هي مهلهلة واستعارية هذه النظرية التي يسعى وراءها. فهو يستعير مصطلح "البنية العمقية" من القواعد التوليدية ١٩٦٥، التي تستخدمه كمصطلح تقني، إلا أنّه يضعه بين أقواس ليشير إلى أنّه لا يستخدمه بمعناه التقنيّ. وما يقلقه أساساً ليس تفسير

الأشياء، بل تفادي أن يكون اختزالياً إزاءها. وفي سياق خطابٍ كهذا سوف يبدو عتيقاً ومن غير اللائق أن نطالب بوجوب قيام نظرية في علمٍ من علوم المجتمع على أسس تجريبية، وأن تكون لديها القدرة الكافية على التفسير، وأن تكون اختزالية؛ بمعنى أن تكون أبسط من الوقائع التي تزعم تفسيرها؛ وسيبدو سوقياً أيضاً أن نطالب بألاّ نسمّي شيئاً "اكتشافاً" إلا إذا كنّا نعتقد بأنّه حقيقي.

٨.١ . الأنثروبولوجيا والقواعد التوليدية

إذاً، لقد حجبت عنّا الافتراضات والمزاعم الحديثة كلاً من الطابع الحقيقي للعمل الذي جرى في الأربعينيات والخمسينيات والإمكانيات الحقيقية التي ينطوي عليها. فقد كان هذه العمل علمياً إلى حدّ بعيد في طابعه وفي غاياته، على الرغم من الطبيعة الإنسانوية التقليدية لكثير من مادته. وكان النجاح بالنسبة له يقوم بالدرجة الأولى على تقديم توصيفات بنيوية نظامية لعلاقات القرابة، والأسطورة، والفولكلور، والشعر، الخ. أمّا على مستوى أعلى، فكان النجاح يقوم على اكتشاف مجموعة من المقولات الكونيّة في اشتغال العقل البشري، وهذا ضربٌ من كانطية بيولوجية أكثر منه كانطية فلسفية. (وقد قبل ليفي شتراوس توصيف موقفه بأنه "كانطية دون ذات متعالية").

وثمّة تماثل دقيق هنا مع قواعد شومسكي التوليدية، التي بدأ تطورها بعد أكثر من عشرة سنوات على أنثروبولوجيا ليفي شتراوس. وها نحن من جديد أمام وقفة علمية واعية لذاتها حقّاً؛ ولاتمكن مقارنة تفحّصها لعلميتها بما يقوم به أيّ علم اجتماعي آخر على هذا الصعيد. كما أننا أمام ازدهار هائل للتوصيف الألسنيّ، على نحوٍ أنجح بكثير من كلّ ما قدّمته الأنثروبولوجيا، الأمر الذي يعود من جهة أولى إلى ما قام به شومسكي من اكتشافات تقنية تتعلّق بالبنى الرياضية التي تبديها اللغة، كما يعود من جهة أخرى إلى حقيقة أنّ وصف اللغة أبسط من وصف المجتمعات. وها نحن من جديد أمام سعيٍ وراء كليّاتٍ ألسنية هي خصائص للعقل البشري؛ حيث يمكن القول هذه المرّة إن بعضاً من هذه الخصائص قد أضحى معروفاً؛ كحقيقة أنَّ اللغات لا يمكن أن تنبني على نموذج بسيط من "التسلسل والاختيار" (قواعد الحالة المتناهية).

أمّا ما يميّز القواعد التوليدية عن الأنثروبولوجيا البنيوية فهو علاقتها بالتجريبي، فكلا هذين الفرعين كانا قد رفضا الفكرة التجريبية القائلة بأنّ موضوع البحث في العلوم الاجتماعية هو السلوك الفعليّ، واعتبرا أنّ هذا الموضوع هو التمثيلات الذهنية. وهذا ما عرّضهما كليهما إلى هجوم عنيف شنّته المدارس التجريبية القديمة. غير أنّ القواعد التوليدية أثبتت أنها أقدر بما لا يقاس على تقديم توصيفات للواقع التجريبي شاملة وقابلة للاختبار. وعدد القواعديين التوليديين الذين قاموا بما يكافئ العمل الميداني الواسع (كوصف اللغات المختلفة وصفاً مفصّلاً، على سبيل المثال) هو أكبر بكثير من عدد الأنثروبولوجيين البنيويين الذين تصدّوا للعمل الميداني. والأنثروبولوجيا البنيوية، على هَدْيٍ من زعيمها، لم تتجه صوب شرط الألسنية العلمية، بل بقيت أو عادت من جديد موقفاً فلسفياً. ولذلك فقد كانت عرضةً لانتقادات ديريدا الفلسفية المحضة، بخلاف القواعد التوليدية.

والحقيقة أنه كان ينبغي أن أقول إن انتقادات ديريدا تنطبق على القواعد التوليدية كما تنطبق على الألسنية البنيوية، بل وتنطبق كما يبدو لي على كلّ بحث عقلاني في الوقائع. إلا أنّ قوة النقد الفلسفي المحض لعلم من العلوم تختلف تماماً تبعاً لما إذا كان لدى هذا العلم نتائج واسعة يقدّمها أم لا.

والسؤال المطروح هو إلى أين يؤدّي علم يعمل بمثل هذه التوجّه المعرفيّ؟ ليس مدهشاً أن نجد مثل هذه العلم مترافقاً مع ثلاثة أنماط مزدهرة من البحث العلمي الحديث، هي الدراسات المعرفيّة في علم النفس، والأبحاث الفيزيولوجية العصبية، والمحاكاة الحاسوبية للسلوك البشري في أبحاث الذكاء الاصطناعي. (نظريات شومسكي الباكرة عن اللغة هي أجزاء أساسية من النصوص العلمية الحاسوبية). ويبدو لي أن مثل هذا البحث هو اليوم من بين أشدّ الأبحاث أهمية في العالم كلّه؛ وما يثير حيرتي هو انصراف منظّري الأدب في العادة عن أيّ اهتمام به. (هل هناك أيّ منظّر أدبيّ اهتمّ بعلم النفس الخشن منذ أيام إ. أ. ريتشاردز؟) واعتقادي، على أيّ حال، أنّ العلوم المعرفيّة هي الوريث الحقيقي لأهداف البنيوية الأولى.

غير أنّ السيميائيين المُحدثين غالباً ما تقلقهم مثل هذه الأهداف التي يرونها أهدافاً وضعيّةً ساذجة أو رجعية سياسياً وربما متنكّرة للحرية الإنسانية؛ وتراهم

يقدّمون أسباباً لاعتقادهم بأن من المستحيل تحقيقها تتّصف بأنها أسباب ميتافيزيقية وغير مقنعة على الإطلاق. ولقد أضحت أعمال ديريدا كتاب هذه المدرسة المقدّس. غير أنّه ما من مجال لإنكار أن البنيويين الأوائل قد أرادوا أن يأتوا إلى العلوم الإنسانية بمنهج علمي صلب واعتقدوا أن لديهم نموذجاً مناسباً لهذا المنهج هو النموذج الذي قدّمته الألسنية البنيوية.

ومقالات ليفي شتراوس الباكرة حاسمة تماماً بهذا الشأن. إلا أن مقالاته اللاحقة تمثّل نقلة حاسمةً أيضاً بعيداً عن هذه المقاربة العلمية الصارمة باتجاه ما أصبح في النهاية ضرباً من المقاربة الأسطورية، كما يعترف هو نفسه. وربما كان من العسير أن نحدد ما إذا كان الخلاف مع سارتر - بعدائه الشديد لمقاربة الإنسان مقاربةً أنثروبولوجية موضوعية- هو الذي أدّى إلى إعادة طبع المشروع بأكمله بالطابع الفلسفي؛ أو ما إذا كان عمل ليفي شتراوس الباكر في القرابة لم يصمد أمام التجريب فكان لابدّ من إعادة تأويله تأويلاً مثالياً بمفعول ارتجاعيّ؛ أو ما إذا كانت هناك قوى عميقة الجذور في الثقافة الفرنسية، أو ربما في الموقع الاجتماعي المهمَّش للمثقفين الأدبيين في أيّ بلد حديث، هي التي تعادي الدراسات التجريبية التي تدور حول الإنسان.

فبصرف النظر عن السبب، كانت النتيجة أنّ البنيوية، في هذه المرحلة الثالثة التي شهدت محاولات طموحة لتنظيم جميع حقول البحث تبعاً لمبادئ مستمدّة في جوهرها من الألسنية، قد انقلبت وتحولت من استراتيجية للبحث في العلوم الاجتماعية إلى موقف فلسفي مناهض للإنسانوية عموماً وللوجودية السارترية على وجه الخصوص، موقف قاصر ومستهتر، بل مترفّع وازدرائي، في تعامله مع التجريبيّ. ولهذا الغرض بالذات فإنّ دو سوسور، الذي يُنظَر إليه الآن على أنّه السلف الوحيد للألسنية البنيوية (ربما لأنه كتب بالفرنسية)، قد خضع لنوعٍ من إعادة التأويل جعلت منه فيلسوفاً، معنيّاً أساساً بطبيعة التجربة الذاتية، أو حتى بمكانة العقل اللاواعي. وهو دور كان كفيلاً بأن يثير دهشته واستغرابه إلى أبعد حدّ، كما يحتاج إلى مقطع آخر كي نصفه.

٢. البنيوية الرفيعة: نظرية الذات وسوسور الجديد المُحَسَّن

١.٢ . المواجهة مع الفلسفة

كانت المغامرة الكبرى التي خاضتها البنيوية في فرنسا هي مواجهتها مع الفلسفة الفرنسية، التي أعني بها بصورة أساسية الفلسفة الظاهراتية والوجودية إضافةً إلى جانب هيغليّ يتحدّر من المحاضرات التي ألقاها كوجيف قبل الحرب وطبعاتٍ فلسفية متكّلفة من كلٍّ من ماركس وفرويد. ولست أريد هنا أن أضفي طابعاً ملحمياً، أو تاريخياً عالمياً، على هذه المعركة الفكرية. فالقول إنّ الفلسفة الفرنسية في أواخر الخمسينيات قد أنجبت بنيوية رولان بارت هو بلاريب كالقول إنّ السفوح قد تَمَخَّضَتْ فأنجبت فأراً. ذلك أنّ الجبلين الراسيين في خلفية هذا القياس أو التشبيه هما هوسرل وهيدغر. وهما يبدوان لي فيلسوفين عظيمين أصيلين، أفلحا في طرح أسئلة جوهرية حول طبيعة المعرفة والوجود على التوالي، وتالياً حول طبيعة الفلسفة ذاتها. وليس استخفافاً بسارتر أو حتى بميرلوبونتي أن نقول إن عملهما، على الرغم من أهميته وأصالته، لم يتعدَّ توطين فلسفة الوجود وعلم الظاهرات في البيئة الفرنسية وفي إهابٍ فرنسي.

ولقد بدت البنيوية لهذه الطبعة الوطنية من الوجودية وعلم الظاهرات أشبه بمنافس محليّ. وبقدر ما يتعلق الأمر بالنظرية الأدبية، فإنّ رولان بارت هو البنيوي والسيميولوجي الفرنسي الأكثر شهرة. وقد كرّستُ له فصلاً كاملاً من هذا الكتاب. أمّا حين يتعلّق الأمر أساساً بمثالٍ للحوار بين الفلسفة والبنيوية، فربما يكون على المرء ألاّ يختار بارت كممثّل لهذه الأخيرة. وقد يكون من الأفضل أن نختار ليفي شتراوس، الذي أهدى كتابه ***الفكر البرّي*** لميرلوبونتي، وضمّنه فصلاً ختامياً كرّسه لفلسفة سارتر. كما يمكن أن نختار لاكان، الذي تأثّر تأثّراً عميقاً بهيغل وهيدغر وتأثّراً طفيفاً بليفي شتراوس، وقدّم طبعة بنيوية مزعومة من اللاوعي الفرويدي وضعها في وجه تنكّر سارتر للّوعي ورفضه له. أو قد يكون الخيار هو لوي ألتوسر، الذي قدّم "ماركسيةً بنيوية" هي، من بين أشياء أخرى، ثقلٌ يقابل تنويع سارتر الوجوديّ على الماركسية.

أمّا بارت، كما أرى، فليس من هذه العصبة. فهو كمنظّر، ربما كان الأقلّ اهتماماً بالفلسفة بين البنيويين الكبار. ومن بين عمليه النظريين الرئيسين، ***مبادئ السيميولوجيا* و*س/زد***، نجد أنّ الأول، الذي كان له الأثر الكبير بين السيميائيين، لم يكن من الناحية الفلسفية أكثر من تكييفٍ باهتٍ لسوسور، في حين كان ***س/زد***، من نواحٍ كثيرةٍ، كما سأحاول أن أبيّن، أقرب إلى عمل أدبيّ حداثيّ منه إلى الفلسفة أو العلم. فتعامل بارت مع النظرية هو إلى حدّ كبير تعامل ناقد أدبيّ يتوق إلى نيل الاحترام الأكاديميّ. تلك كانت اهتماماته الأساسية في وقت من الأوقات، ومن الخطأ أن نرى أنها منجزاته الكبرى.

بيد أنّ البيئة الثقافية الفرنسية في أواخر الخمسينيات وفي الستينيات، كانت تفرض حتى على عمل رجل مثل بارت أن يقدّم إطاراً فلسفياً يُظهِر ما كان من الواجب الارتكاس ضدّه وإظهار ردّة الفعل عليه. وبارت لم يكن قطّ غير مبالٍ (كعادة النقّاد الإنجليز) بالأزياء الفلسفية في أيامه، أو بما كان الاختصاصيون في الأنثروبولوجيا، أو التحليل النفسي، أو الفلسفة الماركسية يفعلونه بها. فقد ألقى ليفي شتراوس، ولاكان، وألتوسر ظلالاً متعددة الألوان على السيميولوجيا والنظرية الأدبية بتقديمهم نظريات في الثقافة، والذات، والإيديولوجيا. وفي هذه البيئة الفكرية بالذات كان أن أُمسِكَ بسوسور وأعيدت قراءته، لا كألسنيّ علميّ، بل كفيلسوف سيميولوجيّ لديه ما يقوله عن الذات بل وعن اللاوعي.

وما أقصده بـ "الفلسفة الفرنسية" هو شيء أوسع من أعمال ميرلوبونتي وسارتر، وإن كان يشمل هذه الأعمال. ولعلّ محاضرات ألكسندر كوجيف التي كرّسها في الثلاثينيات لكتاب هيغل ***علم ظاهرات الروح*** وتركت أثراً منقطع النظير هي التي أذّنت بمبادئ هذا التقليد على نحوٍ شديد الوضوح. وإليكم هذه المقطع من ترجمة الفصل الرابع في كتاب هيغل والتعليق عليه، وهو فصل يدور حول جدلية السيد والعبد:

> *الإنسان وعيٌ للذات. فهو واعٍ لذاته، واعٍ لواقعه الإنساني وكرامته الإنسانية؛ وهو بهذا يختلف اختلافاً جوهرياً عن الحيوان، الذي لا يمضي إلى أبعد من مستوى عاطفة الذات البسيطة. ويصبح الإنسان واعياً لذاته في اللحظة التي يقول فيها - للمرة الأولى- "أنا".*

وما يؤدي إلى ذلك ليس مجرّد المعرفة المنفعلة أو السلبية، معرفةُ ذاتٍ محض يواجه موضوعاً ما. فهذه لاتؤدّي إلى وعي الذات؛ ولا يمكن أن تؤدي إلاّ إلى ترك الذات سابحاً خارج نفسه، لايعرف سوى الموضوع. مايؤدّي إلى وعي الذات هو نوع من الرغبة الإنسانية التي تستردّ الذات إلى نفسه وتدعوه إليها (ولو اقتصرت هذه الرغبة على الرغبة بالأكل).

> *الرغبة هي ما يحوّل الوجود، المتكّشف لذاته بذاته في معرفةٍ حقّة، إلى "موضوع" متكشّفٍ لـ "ذات" بذاتٍ تختلف عن الموضوع و"تقف قبالته". إنّ الإنسان ليتشكّل ويتكشّف ـ لنفسه وللآخرين ـ في رغبته وبرغبته ـ والأصحّ القول، بوصفه رغبته ـ على أنّه "أنا"، على أنّه الأنا التي تختلف جوهرياً عمّا هو ليس أنا وتقف قبالته جذرياً. فالأنا "الإنساني" هو أنا رغبة أو أنا الرغبة.*

٢.٢ . لاكان وإعادة قراءة فرويد قراءة فلسفية

كان للهيدغرية والهيغلية نصف الماركسية التي قدّمها كوجيف (سواء أُخِذَت منه بصورة مباشرة أو غير مباشرة) تأثيرها الهائل على الفكر الفرنسي في الأربعينيات والخمسينيات. وكان جاك لاكان، الذي التحق بمحاضرات كوجيف، قد أعاد قراءة كامل أعمال فرويد وأعاد التفكير بها على نحوٍ شديد التدقيق، في ضوء مواقف فلسفية مثل هذه، منذ عام ١٩٣٦. وقد انطوت إعادة القراءة التي قام بها لاكان على الإطاحة بالجوانب الميكانيكية في مذهب فرويد؛ وعلى وضع مبدأ الواقع الفرويدي تحت طائلة الشكّ؛ وأصبح موضوع هذا العلم هو الواقع النفسي وليس الموضوعي؛ وقُصِرَ موضوع البحث في علم النفس على "وقائع تتعلّق بالرغبة" (بينفينوتو وكينيدي ١٩٨٦).

والتمييز الذي أقامه لاكان بين **الذات** الإنسانية **والأنا** الفرويدي هو، باعتقادي، ثمرة لهذا النمط من التحليل. ومن المعروف أن لاكان قد اتّخذ موقفاً متطرفاً من الأنا الفرويدي. ففي حين كان فرويد قد أعطى للأنا وظيفة مهمّة تتمثّل في التفاوض مع الواقع الخارجي، فإنّ

لاكان نظر إلى الأنا بوصفه نتاجاً لسوء التعرّف ولإضفاء طابع موضوعي زائف في مرحلة الطفولة الأولى. فالطفل، تبعاً للاكان، يمرّ أثناء نموه في طورٍ أطلق عليه اسم "طور المرآة" (وهو طور لم تُشِر إليه آنا فرويد أو ميلاني كلاين، أو أي طبيب من أطباء الأطفال خارج مدرسة لاكان). وفي هذا الطور يتعلّم الطفل أن يتعرّف ذاته، أو أن يتخيّلها على الأقل، عبر انعكاسها، بوصفها كينونة موحّدة. وعندئذٍ ينشأ الأنا بوصفه ذلك الكيان الخياليّ (الموجود في الاستيهام) الذي يلعب بعد ذلك دور عامل سوء التعرّف وإضفاء الطابع الموضوعي الزائف. ومن الواضح أنّ لاكان يعارض معارضةً مباشرة تلك المدارس التحليلية التي ترى أن غاية التحليل هي تعزيز الأنا وتقويته وتحسين حالة التكيّف مع الواقع الاجتماعي الخارجي. وكلّ هذا قبل أن يد خل لاكان مرحلته "البنيوية".

لقد طرأ على البنيوية تغير جديد تماماً مع دخولها البيئة الفلسفية الفرنسية، حيث تحولت من نظرية عن اللغة، والأدب، والمجتمع وما شابه إلى نظرية في بنية **"الذات"** التي تختبر تلك الموضوعات من لغة، وأدب، ومجتمع وما شابه. ولقد أشرنا من قبل إلى ما كان لدى ليفي شتراوس من نزعات وميول كانطية، أو دافع إلى اكتشاف بنىً كونية للعقل البشري. وقد تبنّى لاكان بعض أفكار ليفي شتراوس، بطريقة غائمة بعض الشي، وجعلها فرويديةً. فقد بدا معقولاً أن يتمّ ربط المرور عبر المرحلة الأوديبية من النمو (مرحلة الرغبة في قتل الأب والزواج من الأم) التي هي في النظرية الفرويدية بوابة البلوغ الإنساني، مع تابو الزنا بالمحارم عند ليفي شتراوس، الذي يمثّل مصدر الثقافة الإنسانية. فكلاهما يفيد في تفريق الإنسان عن الحيوان. كما أصبح عالم الثقافة الليفي شتراوسي، الذي يقابل الطبيعة، عالم **"الرمزيّ"** اللاكاني، الذي يبدو للاكان متمادياً كلياً أو جزئياً مع عالم اللغة. فالدخول إلى هذا العالم هو ما ينقل العضوية أبعد من المرحلة الحيوانية وينتج الذات الإنسانية.

والحقّ أنّ ثمّة فجوة مفاهيمية هنا، لعلّها لم تكن واضحة للاكان، وهي فجوة أجدها واسعة وعسيرة. فاهتمام لاكان بوصفه محللاً نفسانياً هو بالكلام. وقد أقام في البداية تمييزاً بين كلام ممتلئ ينتمي إلى الذات وكلام فارغ يصدر عن الأنا وينتمي إلى مجال الخياليّ. وهو تمييز يشبه ما أقامه هيدغر بين خطاب يفصح عن "فهم الكينونة- في- العالم" و"كلام

تافه" لا يعدو أن يكون ثرثرة اجتماعية. والكلام الفارغ هو شي يقوم المحلّل بتأويله وليس بالاستجابة لمحتواه؛ وظهور الكلام الممتلئ هو أول ما يشير للاّكاني في بدايات اللاكانية بأنّ المريض قد شُفِي. وفي حين يحظى هذان التمييزان بأهمية بالغة عند لاكان، فإنهما بالنسبة لألسنيّ- كسوسور أو جاكوبسون- ليسا سوى طريقتين في استخدام اللغة ذاتها. وهكذا فإنّ مفهوم اللغة لدى الألسنيّ لا يقدّم للاكان أيّ فائدة في الواقع. إلا أنّ هذا المفهوم هو ما نحتاجه لبناء مجال الرمزي بكلّ ما له من أهمية، إذ تتشكّل الذات فيه.

والحقيقة أنّ مناقشة مسائل كهذه هي أمر بالغ الصعوبة. فكتابات لاكان المنشورة هي كتابات برقيّة، مُبرمجَةَ، فضلاً عن كونها عقائدية جامدة، وتترك انطباعاً في بعض الأحيان بأنها ضروب من المحاكاة لعمليات التفكير اللاواعية. (كانت للاكان صلاته بالسرياليين، وظلّ على تعاطفه معهم). وما يلاحظه المرء هو أن هذه الصفات التي ميّزت كتابات لاكان قد لازمتها منذ الخمسينيات وكانت تشتدّ وتتعمّق كلما تقدّم الزمن. أمّا حلقات البحث التي أدارها لاكان في الخمسينيات فكانت أكثر وضوحاً، غير أن من الصعب أن نجد فيها أيضاً أيّ قول واضح عن هذه الفرضيات المذكورة منذ قليل أو عن غيرها، فما بالك بأي اعتبار يتعلّق بإثبات هذه الفرضيات أو بدحضها. وأنا شخصياً لا أملك أي دليل أو إثبات على أنّ لاكتساب اللغة (مثلاً) أيّ علاقة بالمرور في عقدة أوديب، على الرغم من دراستي المكثّفة لكليهما. ويضاف إلى كل ذلك أنّ الصيغ التي يقدّمها لاكان غامضة جداً، ولذلك لم يتضح لي إلى الآن ما إذا كان لهذا الافتقار إلى الأدلة والبراهين أيّ تأثير على دعاويه ومزاعمه. ويبدو أنّ من المستحيل أن نعلم ما إذا كان لدعاوي لاكان المتعلّقة بما يدعوه اسم الأب وباللغة أيّ علاقة بالدراسات التي يقوم بها نفسانيّ ألسني في موضوع اكتساب اللغة، مع أنّه من المفترض أن تكون هنالك صلة ما إذا ما كان لاكان منكبّاً حقّاً على عمل علميّ يتعلّق بنمو الطفل وتطوره. وغياب هذه الصلة مع علم ألسنيّ خشن هو شيء لا يزال يقلق كل من يلتحق في التسعينيات بحلقات بحث تتناول لاكان. (لقد التقى شومسكي لاكان في أواخر حياته ووصفه بأنّه دجّال متعمّد يقوم بألاعيبه في الأوساط الثقافية الباريسية ليرى إلى أيّ حدّ من السخف يمكنه أن يصل بها). (شومسكي ١٩٨٩)

٣.٢ . النظرية البنيوية في الذات الإنسانية

على الرغم من كلّ ما سبق، فإنّه لم يكن من غير العقلانيّ، في الخمسينيات، أن يُنظَر إلى ليفي شتراوس ولا كان على أنهما يضعان أساساً لعلمٍ جديدٍ عن الإنسان، علم يُفترَض به أن يجمع في وقت واحد كلاً من الموضوعية وتناول الذاتيّة الإنسانية تناولاً بنيوياً. بل كان من الممكن أيضاً أن يُنظَر إليهما بوصفهما تجسيداً للتناول "العلمي" للطبيعة الإنسانية ، بعكس أتباع الوجودية البعيدين عن العلم؛ على الرغم من أنّ سلوكياً أميركياً ربما كان سيرى أنّ كلا طرفي هذه المناظرة الفرنسية مجرد مجانين.

والحقيقة أننا لو بنينا، بأنفسنا وعلى أساسٍ فجّ، نوعاً من وجهة النظر الوجودية والظاهراتية النمطية البدئية، فإنَّ ذلك سيكون أكثر فائدة من الدراسة المدرسية لسارتر وميرلوبونتي في تبيان ما كانت البنيوية تعارضه وتقف في وجهه. ويشكّل مفهوم الذات الإنسانية، المتطابق أيضاً مع الوعي ومع النفس، نقطة ارتكاز أساسية في هذا الموقف الفجّ الذي يرى أنّ "الذات" ليست مجرد وجهة النظر المنفعلة أو السلبية التي تُعاش منها التجربة الذاتية، بل هي المكان الذي تُتَّخَذ منه الخيارات العملية وتصدر عنه أحكام القيمة. كما أنها موحَّدة وحرّة أيضاً. فهي تجد نفسها مقذوفة في عالمٍ لم تبنه؛ غير أنها حرّة في الفعل في ذلك العالم وهي تبني نفسها في سياق هذا الفعل. وما من تحديدٍ أو تقييدٍ لا واعٍ لخيارات الذات؛ فمثل هذه المزاعم لا تعدو أن تكون ضرباً من الإيمان الفاسد.

بيد أنّ هذا الموقف الفلسفي (الذي أكرر أنني لا أنسبه إلى أيّ فيلسوف محدّد، بل أعتبره تمثيلاً معقولاً لمناخٍ فلسفيّ عام) ليس موقفاً متماسكاً. فمفهوم **الذات**، الذي يمكن القول إنّه يبرز بوصفه القطب المقابل للقطب الموضوعي في تحليل تجربةٍ ما إلى علاقات ذات - موضوع، لا يمكن أن يكون متطابقاً مع مفهوم **الوعي**، الذي ينطوي على درجةٍ ما من إدراك السيرورات الفكرية، أو مع مفهوم **النَّفس**، الذي يشتمل تبعاً للمحللين النفسانيين على مكوّنٍ لا واعٍ عريض. وإذا ما كان من المقبول القول إنّ واحداً من هذه البناءات - الذات- هو بناء موحّد أو أحادي، فإنّ البنائين الآخرين -الوعي والنفس- هما بناءان معقّدان.

لكنّ البنيوية تواصل ردّها المعتاد وترى أنّ الدليل على تعقيد الوعي، أو النفس، هو دليل على انعدام وحدة ذلك الشيء الذي يدعى "الذات الإنسانية"، أوعلى بنائيته، بل على موته. فما هو هذا الدليل؟ لقد سبق لسقراط أن أشار في *الجمهورية* إلى أنّه يكفي القيام باستبطان بسيط لكي يظهر لنا أن ثمّة صراعات ضمن الوعي؛ كما أنّ المدارس النفسانية جميعها متّفقة على أنّ النفس بناء معقّد تستغرق إقامته كامل حياة المرء. فما الجديد الذي قدّمته البنيوية؟

لقد قدّمت البنيوية اعتبارين اثنين، يمكن لكلٍّ منهما أن يُصَاغ صياغةً عامةً تماماً، ولكن ربما كان أفضل وجه للتعرّف عليهما هو من خلال النظر في أوجه استخدام اللغة. ويتعلّق أوّل هذين الاعتبارين بعملية بناء كلٍّ من الإدراك الحسّي والفعل. فلنأخذ النحو الذي يتعامل به المرء مع دفقٍ من الكلام. إنّ من لا يعرفون لغة محددة **أيّ** معرفة (أي لا يعرفونها ولا يعرفون أيّ لغة قريبة منها) يسمعون ذلك التيار من الأصوات الصادرة عن ناطقٍ بهذه اللغة على نحوٍ يختلف تماماً عن أولئك الذين يعرفونها. فالفريق الأول لا يسعهم سماع الأصوات المفردة في هذه اللغة؛ لا يسعهم سماع الوقفات أو التقطعات ضمن الكلمات. وإدراكاتهم الحسيّة للأصوات تكون محكومةً ببنية اللغة التي يعرفونها.

ولا بدّ لكلّ نظرية نفسانية في الإدراك الحسيّ أن تأخذ هذا الأمر بحسبانها؛ وهو أمر وثيق الصلة بالفلسفة الفرنسية دون أن يكون سبب ذلك مقتصراً على أنّ فلسفة ميرلوبونتي غالباً ما تُعتَبر نظريةً رصينة وموسّعة في الإدراك الحسيّ. فالإدراك الحسيّ يتحول عند ميرلوبونتي إلى شيء يعمل كقاعدة للمعرفة دون أيّ توسّط؛ في حين يشير مثال اللغة إلى أنّ مثل هذا الإدراك الحسيّ الذي لا يتوسّطه أيّ شيء ليس موجوداً. الأمر الذي يشكّل نقداً جذرياً لفكرة الإدراك الحسي بأكملها. (ولقد سبق لديريدا أن علّق في مؤتمر بالتيمور عام ١٩٦٦ قائلاً: " ...لا أعلم ما هو الإدراك الحسّي ولا أعتقد بوجود شيء كهذا") (ماكزي ودوناتو ١٩٧٠، ص ٢٧٢).

ولو عدنا إلى اللغة لبدا لنا، في هذه الحالة الخاصة، أنّ قدراً كبيراً من معرفتنا الوثيقة بلغةٍ ما يمكن ردّه أو اختزاله إلى مجموعة من الأنساق البنيوية؛ وتكون هذه المعرفة، في حالة

اللغة الأولى، معرفة لاواعية في العادة، وتُكتَسَبُ في مرحلة باكرة جداً من مراحل نمو النفس. والحقيقة أنّ من المستحيل تصوّر نفس إنسانية لا تمتلك هذا القدر من المعرفة بلغة واحدة على الأقلّ. ويمكن القول إنّ النفس في جزء منها **مبنيّة** من هذه القطعة أو الجزء من شيفرة؛ أيّ أنّ العقل ينظّم إدراكاته الحسيّة الأساسية بالعلاقة مع هذه القطعة أوالجزء من شيفرة.

وإذا ما كان هذا يصحّ على اللغة، فما الذي يمنع من أن يصحّ عموماً؟ ماذا لو كانت **جميع** إدراكاتنا الحسيّة يتمّ التعامل معها بالعلاقة مع تشفيراتٍ بنيوية، تُبنَى فينا عند الولادة، أو نتعلمها من خلال التشريط الاجتماعي؟ (إذْ يمكن لنا أن نضيف أنّ قدراً كبيراً من الأدلة التي ظهرت مؤخّراً يشير إلى أن الأمر على هذا النحو). ألا يصحّ أن نقول إنّ النفس التي تدرك حسياً ليست سوى المحلّ الذي تتموقع فيه جميع هذه الشيفرات؟ فحين ندرك أيّ شيء حسياً، فإنّ الأنساق المُشفَّرة التي تشكّل جزءاً من تكويننا تتعامل مع التنبيهات التي يتمّ تلقيها من الخارج وتحولها إلى إدراكات حسية لموضوع ما.

وما يصحّ على الإدراك الحسيّ يصحّ أيضاً على الفعل. فنحن حين نتكّلم، نتكلّم كلماتٍ، مؤلّفةً من أصوات نتعرّفها لكونها جزءاً من لغتنا.إلا أنَّ الأنساق البنيوية التي بُنِيَت في أنفسنا أوّل تعلّم اللغة هي ما يترجم ذلك إلى أفعال عضلية فعلية تنتج أصواتاً فيزيقية يمكن لمكبّر الصوت أن يتلقّاها. فإذا ما قمنا بتعميم هاتين الحالتين، قد يمكن لنا أن نفترض أنّ جميع إدراكاتنا الحسية، وجميع أفعالنا، تتوسطها بنىً لا نعيها، ولكنها شروط مسبقة للوعي.

وأنا لم أشِر حتى الآن إلى **الترميز**. فقد عُنيت باللغة كمثال وحسب على الطبيعة البنيوية للإدراك الحسيّ والفعل الإنسانيين؛ أيّ أننا في عالم البنيوية ولسنا بعد في عالم السيميولوجيا. ونحن نصادف حتى على هذا المستوى أدلّة تشير إلى أنّ النّفس مبنّية من بنى؛ وأنّ هذه البنى موجودة في شيفرات اجتماعية قائمة قبل وجود النفس. غير أنّ اللغة ليست مجرد شكل بنيوي للسلوك والتجربة. فهي أيضاً وسيلة للترميز. وأفكارنا يتمّ تمثيلها في اللغة كما لو كانت هذه اللغة واسطة لذلك؛ ولا يبدو أنّ ثمة وسيط آخر يمكن عن طريقه تمثيل معظم هذه الأفكار. إذْ كيف يمكن لنا أن نمثّل مفهوماً كمفهوم "الاقتصاد البريطاني" أو "الشعراء الميتافيزيقيين" بغير اللغة؟ وحتى لو وُجِدَت هذه الواسطة، فإنها لا بدّ أن تقوم

بوظيفتها مثل لغة، فضلاً عن أنها قد تكون مبنيّة من بعض النواحي مثل لغة. وقد يحصل أن نجد مفهوماً ليس له تمثيل في اللغة؛ ولكن هل نجد مفهوماً ليس له أيّ تمثيل بواسطة هذا الدالول أو ذاك؟ ألا يبدو وكأن من الممكن أن ندرس كلّ المفاهيم عن طريق دراسة أنظمة الدواليل التي تُمَثَّل فيها هذه المفاهيم؟ إنّ هذا ما تقوم به السيميولوجيا.

لكن المفاهيم جزء جوهريّ من المحتوى الفعّلي للوعي. ومصطلح الوعي هذا يغطي كلّ ما في العقل ماعدا الإدراكات الحسيّة، ودوافع الفعل وما إلى ذلك. وفي هذه الحالة ستكون السيميولوجيا، التي هي دراسة أنظمة الدواليل، دراسة للمفاهيم الموجودة في العقل؛ وتكون بذلك دراسة لتشكّل النفس. فبقدر ما تمكن رؤية أنظمة الدواليل بوصفها شيفرات مُستَدخَلَة أو مُذَوَّتة، تمكن رؤية العقل بوصفه مُشَكَّلاً في جزء منه من خلال هذه الشيفرات.

وقد يرى القارئ أن من السهل استيعاب طبعة حديثة، وضعيّة، من هذه النظرية في العلوم الطبيعية، لا في العلوم الإنسانية. وهذا ما يراه علماء الحاسوب الذين يعملون على ما يُدعى بـ **الذكاء الاصطناعي**. فالشيفرات، بالنسبة لهم، هي عملياً برامج حاسوبية جارية في الدماغ، الذي يُنظَر إليه هنا بوصفه حاسوباً. والحقيقة أنّ هذه النظرية تروق لي، وتبدو اختزاليةً على نحوٍ يثير الإعجاب. غير أنّ أحداً من بنيويي المرحلة الكلاسيكية ما كان ليفكر على هذا النحو، مع أن نظرياتهم تفضي إلى ذلك. فقبضة الفلسفة كانت قوية إلى أبعد حدّ. والحقيقة أنها لا تزال قوية إلى أبعد حدّ؛ وبما أنّ تلك البنيوية قد ماتت الآن، فإنّ معظم ما بعد البنيويين سيجدونني ساذجاً على نحوٍ لا شفاء منه إذْ أقبل مثل هذه النظرة الحاسوبية إلى العقل.

ما **كان** واضحاً في تلك المرحلة هو الصلة الوثيقة التي تصل أنظمة الدواليل بدراسة الاتصال في **المجتمع**. وهذا في الحقيقة هو التصوّر السوسوري الأصلي القديم للسيميولوجيا. والشيء الأساسي هنا هو أنّ الشيفرات التي تحمل معنى تُكتَسَب من المجتمع. ولذلك يمكن القول أن من الممكن أن نُحِلّ دراسة الشيفرات التي يوفّرها المجتمع محلّ دراسة الوعي الفردي.

وهكذا فإنّ الذات الإنسانية، ذلك الشبح الموحَّد، قد ماتت مرتين بين يدي البنيوية. فقد كانت من قبل محلّ مجموعة من شيفرات الإدراك الحسيّ، التي هي ما يمكّنها من إدراك العالم حسّياً. وها هي تصبح الآن محلّ مجموعة من الشيفرات الرمزية، التي تعطيها معرفتها

وأنظمتها القيمية. ولم يعد المجتمع –هذا إن كان في أي يوم من الأيام – ذلك الترتيب الملائم الذي يقيمه جَمعٌ من الأنفس البشرية المستقلة بذاتها. بل على العكس، فإنّ كلّ نفس يُزعَمُ أنها مستقلّة بذاتها هي مُشكّلة من شيفرات اجتماعية موجودة مسبقاً. وحده الجسد البشري الخالي من الطابع الاجتماعي يوجد قبل التحديد أو التشريط الاجتماعي؛ أما الشخص فلا. (وهذا ما قد يفسّر سبب إقامة بارت كتابته على الجسد ورغباته حين بدأ بالابتعاد عن البنيوية).

ويكتسي هذا التحليل للذات دلالة سياسية في أعين بعضهم. فألتوسر، مثلاً، يستخدم هذه المقاربة (متّكئاً إلى لاكان في صياغة نظريته البنيوية عن الذات) في بناء نظرية عن الطريقة التي تتشكّل بها الذات الإنسانية الفردية في الإيديولوجيا، فتقبل طواعيةً ما يقدّمه لها المجتمع من خيارات، كما لو كانت هذه الأخيرة خياراتها الخاصة، مع أنها خيارات قمعية كما يعتقد ألتوسر.ولقد تحدّر من هذه النظرية الألتوسرية في الإيديولوجيا بعض النقد المعاصر بالغ الأهمية؛ مع أن هذا النقد غالباً مايتنكّر لأصوله متطلعاً بدلاً من ذلك إلى شخص مثل فوكو.

ولا بدّ أن أقول إنني لم أستطع قطّ أن أفهم لماذا تمّ النظر إلى التحليل البنيوي كأنه هجوم على وحدة الذات أو فرديتها. فالقول بأنّ شيء ما هو بنية مُشَكّلة من أجزاء موجودة مسبقاً لا يكافئ القول إن هذا الشيء غير موجود، أو أنه ليس وحدة. وهذا ما يظلّ صحيحاً حين تكون الأجزاء شيفرات اجتماعية أو بنى رمزية موجودة مسبقاً. ويمكن أن يكون هناك مئات الملايين من الأنفس الفردية الفريدة مُشكَّلَة من الأجزاء الأساسية التي يوفّرها مجتمع معقد. وفي النهاية، فإنّ لكلّ من على هذه الأرض، باستثناء بضع توائم حقيقية، نسقه الوراثي الفريد؛ مع أن هذه الأنساق جميعاً مُرَكّبة من أربع وحدات كيميائية مختلفة ليس غير؛ فلماذا لا ينطبق على العقول ما ينطبق على الأجساد؟

٤.٢ . إعادة كتابة سوسور بوصفه فيلسوفاً

إنّ سياق هذه المناظرة الفلسفية، بين تصور بنيويّ وتصور ظاهراتيّ أو وجوديّ للإنسان، هو السياق الذي تمّت فيه تلك العملية الكبرى، عملية إعادة كتابة سوسور بوصفه فيلسوفاً.

إنّ سوسور الذي صادفناه إلى الآن في هذا الكتاب ينتمي بقوة إلى ما يُدعى أحيانا – وبنيّةٍ سيئةٍ على الدوام– بمدرسة المفكّرين "الوضعيين". إنّه سوسور أقسام الألسنية في إنجلترا وأميركا؛ واحدٌ من أعظم فقهاء اللغة (الفيلولوجيين) التاريخيين تَمَثَّلَ إنجازه في إيجاد ألسنية تزامنية جديدة؛ وعالمٌ حقق تطوراً حاسماً في علمه. وهذا السوسور لم يفقد قطّ اهتمامه ببراغي دراسة اللغة وصواميلها؛ ولذلك نجد أنّ جزءاً أساسياً من ***محاضرات في الألسنية العامة*** قد طُبِعَ بأحرف مائلة تشير إلى أمثلة ألسنية، توضح نقاطاً قواعدية، أو صوتية، أو دلالية تاريخية في بعض الأحيان. وكانت السيميولوجيا بالنسبة لهذا السوسور ضرباً من الإضافة، وهُدباً ملحقاً، وإمكانية مأمولة، واقتراحاً على هامش تطورات من المفترض حدوثها.

وهذا السوسور يختلف تماماً عن سوسور التقليد البنيوي؛ سوسور رولان بارت والدمية التي شنّ عليها ديريدا هجومه. فسوسور هذا التقليد هو سيميولوجيٌ في المقام الأول؛ منظّر في العلوم الاجتماعية؛ وفيلسوفٌ تُستَمَدّ منه نظريات بديلة لنظريات سارتر وشركاه حول تشكّل النفس. ولا بدّ من الاعتراف بأن أعمال هذا السوسور الجديد تُقرَأ وتقُرَأ بكثافة واهتمام استثنائيين، بوصفها نموذجاً لتطوير فروع جديدة من السيميولوجيا غير الألسنية ومن ثم من أجل المشاكل الميتافيزيقية التي يُفتَرَض أنها تتكشّف عنها من خلال تناقضاتها الداخلية، كما يرى جاك ديريدا أو أمثاله من المعلّقين. ولقد تمّ في هذا السياق أخذ كلّ تمييز نظري أقامه سوسور، والنفخ فيه، وتحليله ونقله إلى سياقات أخرى غالباً ما يعني فيها شيئاً مختلفاً تماماً عمّا كان يعنيه. أمّا الأمثلة الألسنية التي تثبّت هذه التمييزات النظرية إلى الأرض فقد تمّ تجاهلها. وهكذا فإن ***محاضرات*** سوسور تُقرَأ، لكن المكتوب بحروف مائلة يُغفَل ويتمّ القفز عنه.

كان من الصعب أن يحظى سوسور بمثل هذا النفوذ والتأثير لو لم يكن في عمله عناصر تسند مثل هذه القراءات الجذرية. غير أنه ليس من السهل على القارئ غير المتخصص أن يضع يده على هذه العناصر من خلال قراءة بسيطة لـ ***محاضرات***. أمّا في العروض الجذريّة لعمل سوسور، فهذه العناصر مطمورة في عمق ما تشتمل عليه هذه العروض من افتراضاتٍ

وسجالات لاحقة من نوعٍ سياسي أو مناهض للميتافيزيقا، ولذلك يصعب أيضاً وضع اليد عليها أو التقاطها. ولعل أوضح عرض لهذه العناصر هو ما نجده في الأقسام الأخيرة من كتاب صغير جداً كتبه جوناثان كوللر (١٩٧٦)، حيث نرى سوسور واحداً من الأعلام في **سلسلة فونتانا للأعلام المعاصرين**. ويقدّم هذا الكتاب، على الرغم من اقتضابه، عرضاً وافياً لبعض ألسنية سوسور ولا يغفل الأمثلة الألسنية. إلا أنه يتبنّى النظرة الفرنسية اللاحقة في تناوله لأهمية سوسور العامة، الأمر الذي نجده في الصفحات ٧٠-١١٧ من هذا الكتاب والتي سأستند إليها فيما يلي.

يبدأ كوللر، شأنه شأن كلّ العروض التي تناولت جذرية سوسور، بنظرية هذا الأخير في المعنى. ولقد سبق لكثير من المفكّرين، ومن بينهم مفكّرين بارزين مثل هيدغر، أن عزوا أهمية خاصة لدراسة أصل الكلمات وتاريخها باعتبارها مرشداً إلى معنى ما أصليٍّ وجوهريٍّ للكلمات التي نستخدمها. واعتبروا التغيرات اللاحقة التي اعترت هذا المعنى نوعاً من الإضافات الخارجية التي يمكن نزعها وإزالتها إذا ما دعت الضرورة. وبالطبع، فإنّ من الصعب على ألسنيّ تاريخي أنّ يرى مثل هذا الرأي؛ ذلك أنّ كلاً من شكل الكلمة ومعناها يتغيران بمرور الوقت، بحيث تصبح كياناً جديداً في حقيقة الأمر.

ولقد رفض سوسور ذلك الرأي الذي يقول إنّ سلسلة تاريخية كاملة معينة من الأشكال {أشكال الكلمة} يكون لها معنىً جوهرياً مشتركاً معيناً، بحيث يمكن القول إنَّ هذه الأشكال هي طبعات متعاقبة مختلفة من "الكلمة ذاتها". وأدرك سوسور أنّ كلاً من الصوت والمعنى يتغيران؛ وأنّ العلاقة بين الصوت والمعنى هي علاقة اعتباطية؛ وأن كلاً من الصوت المُدرَك والمعنى المُدرَك تشكّلهما أنساق من التقابل، بين الأصوات في الحالة الأولى وبين الأفكار في الحالة الثانية. ونحن لا نملك مفردة فردية واحدة تقف بحدّ ذاتها، لا في حالة الدالّ، أي الكلمة التي نتلفّظ بها، ولا في حالة المدلول، أي المفهوم الذي نربطه بهذه الكلمة. فكلّ مفردة تستمدّ هويتها من موقعها ضمن نظام كليّ.

وهذا أمر له أهميته العظيمة من الناحية المنهجية؛ لكنه أمر ينتمي إلى الألسنية الصرفة بوصفها حقل دراسةٍ مستقلّ بذاته. فما الذي يحدث حين يتمّ النظر إليه من طرف فلسفة

الذات البنيوية الجديدة ؟ يمكن لنا أن نقارب ذلك باستخدام إحدى استعارتين. فحين ننظر إلى العقل بوصفه نوعاً من الوعاء، يمكن أن نقول إنّ بنى اللغة التي قال بها سوسور متوضّعة **داخل العقل**، إلى جانب الشيفرات البنيوية التي تحدد المجتمع أو تعرّفه. وحين ننظر إلى العقل بوصفه وجهة نظر تجاه العالم، فسوف نقول إنه **يدخل في** عالم رمزيّ مبنيّ من هذه الشيفرات. وهذه الاستعارة الثانية هي التي يميل كلٌّ من ليفي شتراوس ولاكان إلى استخدامها.

والملاحظ في كلا الحالين أنّ الشيفرات ليست نتاجاً لخبرة الذات المعنية إلا إلى حدّ قليل. أمّا في جزئها الأكبر فهي موجودة من قبل أن تكتسبها الذات؛ فليس سوسور من ابتدع اللغة الفرنسية، ولا دوركهايم من ابتدع المجتمع الفرنسي. وهذه الشيفرات تبني التجربة التي تتمكّن الذات من خوضها. فلكي أدرك أنني أمام تعليقاتٍ معينة باللغة الفرنسية لا بدّ لي من أنّ أكون على ألفة ببنية اللغة الفرنسية، كما يتوجّب عليّ أن أكون على ألفة ببنية المؤسسات الاجتماعية، كالزواج مثلاً، لكي أدرك أنني أمام زواج معين حين أصادف واحداً.

وتبعاً لكوللر، فإن من الممكن مقارنة أهمية سوسور بالنسبة للعلوم الإنسانية بأهمية معاصرِيَه، فرويد ودوركهايم، الأبوان المؤسسان لعلم النفس الحديث وعلم الاجتماع الحديث على التوالي. وما يجده كوللر محورياً في مقاربة هؤلاء المفكرين الثلاثة معاً هو شيء كان من الممكن لكثير منا أن يقرنوه بفيلسوف مثل هوسرل؛ حيث يرى كوللر أنهم جميعاً يضعون "الذات" - النفس، الـ "أنا"، مَنْ يدرك حسياً، ويفكّر، ويتكلّم- في المركز من ميدان تحليلهم. ومن ثم يرى كوللر، مُقتبِساً ديريدا خارج السياق الزمني المناسب ومُبَدّلاً قصد هذا الأخير قليلاً، باعتقادي، أنَّ هؤلاء المفكّرين "يفككون" الذات. أي أنهم يفسّرون المعاني تبعاً لأنظمة العُرف والتقليد التي لا تسيطر عليها الذات سيطرة واعية. وهكذا تتحلّل الذات، أو النفس، إلى مكوناتها التي تصبح أنظمة عرفيّة قائمة بين الأشخاص. كم تنحلّ النفس إذ تُعزَى وظائفها إلى مُنَوَّعٍ من الأنظمة التي تفعل فعلها عبر هذه النفس.

باختصار، فإنّ من غير الممكن قيام علم الاجتماع، أو الألسنية، أو علم النفس التحليلي إلاّ حين يتمّ أخذ المعاني المنسوبة إلى الموضوعات والأفعال في المجتمع، والتي تفّرق هذه الموضوعات والأفعال، بوصفها واقعاً بدئياً، وبوصفها وقائع ينبغي تفسيرها. ولأنّ المعاني نتاج اجتماعي، فإنّ التفسير يجب أن يجري بمصطلحات اجتماعية. ويبدو الأمر وكأنّ سوسور، وفرويد، ودوركهايم قد تساءلوا: "ما الذي يجعل التجربة الفردية ممكنةً؟ ما الذي يمكّن البشر من أن يضطلعوا بموضوعاتٍ وأفعال ذات معنى؟ ما الذي يمكّنهم من الاتصال والفعل على نحوٍ له معنى؟" وجوابهم الذي طرحوه هو المؤسسات الاجتماعية التي هي شرط التجربة مع أنّ النشاطات والفعاليات البشرية هي التي تشكّلها. فلكي نفهم التجربة الإنسانية لا بدّ من دراسة المعايير الاجتماعية التي تجعلها ممكنة. (كوللر ١٩٧٦، ص ٧٢)

يضع كوللر مقاربته هذه مقابل الوضعيّة التجريبية التي تتحدّر من هيوم، والتي تميّز بين ضربين من الواقع: واقع الموضوعات والأحداث الفيزيقي الموضوعي، والإدراك الحسّي الفردي الذاتي للواقع. والمجتمع عند هيوم ليس من النوع الأول، ولذلك لابدّ أن يكون مجرد نتيجة للنوع الثاني، وربما مجرد قصة خيالية جمعيّة. كما يضع كوللر مقاربته مقابل المثالية الهيغلية التي ترى في كل شيء تعبيراً عن **العقل** في سيرورة تطوره.

وهكذا تمّ جمع كلّ من سوسور وفرويد ودوركهايم معاً بوصفهم فلاسفة، أو ربما فيلسوفاً واحداً، يحلّل طبيعة التجربة الإنسانية، وليس بوصفهم علماء، يقدّمون معلومات وقائعية وتفسيرات نظرية لها. كما ينظر كوللر بعين الازدراء إلى الفكرة التي ترى أنّ كلاً من هؤلاء الثلاثة قد كان منشغلاً بالتفسير السببيّ، على الرغم من قول فرويد ودوركهايم

إنهما كانا كذلك (فرويد ١٩١٥ - ١٩١٧ ؛ دوركهايم١٨٩٥). وهكذا يتمّكن كوللر بعملية قياس وتشبيه واضحة - وهي عملية فرنسية مّميزة تعود إلى أواخر الخمسينيات- من أن يتدبّر أمر الجمع بين ثلاثة مفاهيم متباينة إلى حدّ بعيد : فكرة البنية، وفكرة التمثيلات أو المعايير الجمعيّة، وفكرة اللاوعي.

> *يربط التفسير البنيويّ الأفعال بنظام من المعايير - قواعد لغة معينة، التمثيلات الجمعيّة الخاصة بمجتمع معين، آليات اقتصاد نفسي معين- ومفهوم اللاوعي هو طريقة لتفسير الكيفية التي تمتلك بها هذه الأنظمة قوةً تفسيرية. فهو طريقة لتفسير الكيفية التي يمكن بها لهذه الأنظمة أن تكون مجهولةً إنّما حاضرةً على نحوٍ فاعلٍ ومؤثّر في الوقت ذاته. وإذا ما كنّا نعتبر توصيف النظام الألسنيّ تحليلاً للغّة فذلك لأن النظام ليس شيئاً معطىً للوعي مباشرة ولكنه يُرى مع ذلك على أنه حاضر دوماً، وفاعل دوماً، في السلوك الذي يبنيه ويجعله ممكناً. (المصدر السابق، ص ٧٦)*

وهنا يطلق كوللر زعماً صاعقاً تماماً، زعمٌ يُظهر مدى الجذرية التي تَسِمُ إعادة قراءة سوسور هذه. فسوسور، كما يقول كوللر، يقدّم أدلةً على وجود اللاوعي أفضل من تلك التي يقدّمها فرويد!

> *على الرغم من أنّ مفهوم اللاوعي قد ظهر في أعمال فرويد، إلا أنه مفهوم أساسي بالنسبة لنمطٍ من التفسير يسعى وراءه صفّ كامل من الفروع الحديثة، ولا بدّ أنه كان سيوجد ولو لم تكن مساهمة فرويد موجودةً. ويمكن القول إن هذا المفهوم يظهر في الألسنية بشكله الأوضح والأصعب نقضاً. فاللاوعي هو المفهوم الذي يمكّن المرء من تفسير واقعة لا ريب فيها، ألا*

وهي أنه يعرف لغةً (بمعنى أنه يستطيع أن يُطلق منطوقات جديدة مفهومة، وأن يقول ما إذا كانت جملة ما من لغته أم لا ، الخ) مع أنه لا يعرف ما يعرفه. فهو يعرف لغةً معينة لكنه يحتاج إلى ألسنيّ لكي يشرح له بدقّة ما الذي يعرفه. ومفهوم اللاوعي يصل بين هاتين الواقعتين ويضفي عليهما معنىً ويُفسح مجالاً للشرح والتفسير. ولسوف تفسّر الألسنية أفعالي، شأنها شأن علم النفس وعلم اجتماع التمثيلات الجمعية، عن طريق إظهارها المُفَصَّل للمعرفة الضمنية التي لا أعيها أنا نفسي. (المصدر السابق، ص ٧٦)

يبدو أنّ ثمّة شيئاً من السحر اللغوي يتمّ من خلاله توحيد نظرياتٍ متباينة جداً عن طريق إلصاق لصاقة واحدة وحسب عليها جميعاً. غير أنّ قواعد لغة ما، ومعايير مجتمع ما، وآليات اقتصاد نفسي معيّن، لا تصبح متماثلةً بمجرد أن نسمّيها "أنظمة معايير". فمفهوم اللاوعي الفرويدي بوصفه المكبوت - والذي يجب تفريقه عمّا هو قبل الوعي أو غير الملحوظ- يختلف تماماً عن فكرة الألسني الخاصة بامتلاك معرفة ضمنية بالقواعد أوفكرته الخاصة بـ "المفردة الأخرى التي لا نستخدمها في هذه اللحظة من مفردات مجموعة استبدالية معينة". كما يختلف كلّ هذا عن لا وعيّ دوركهايم الجمعيّ. ومن العسير أن نجمع معاً هؤلاء الآباء المؤسسين دون أن نتجاهل كلّ ما هو مميّز ولافت للانتباه في مباحثهم الخاصة. حيث لابدّ عندئذٍ من ترك التفاصيل الألسنية، والإحصاءات الاجتماعية - من بين أشياء أخرى- خارج علم الاجتماع، ولابدّ من ترك الوضع والإجراء التحليليين خارج التحليل النفسي.

إن جمع كلّ من سوسور، وفرويد، ودوركهايم على هذا النحو قد يبدو غريباً؛ غير أنّه يصبح مفهوماً حين نأخذ في الحسبان تلك التقاليد الفكرية الكبرى التي نبعت من كلٍّ من هؤلاء المفكرين الثلاثة. مع أنّ كلاً من هذه التقاليد يحتّل موقع "الأقلية" ضمن فرعه، على الرغم من الأهمية التي قد تكون له.

فالتقليد الأساسي المتحدّر من سوسور هو، كما رأينا، علم الألسنية الحديث؛ أمّا التقليد الأقلويّ، الذي يثير دهشة معظم الألسنيين، فهو ذاك الذي يرى سوسور بوصفه فيلسوفاً عُنيَ، ضمن إطار السيميولوجيا الواسع، بطبيعة التجربة الذاتية، ووضع الخطوط الكبرى لمفاهيمنا ولأسس الوعي اللاواعية.

والتقليد الأساسي المتحدّر من فرويد هو تقليد التحليل النفسي الأرثوذكسي، على الرغم من وجود تباينات انشقاقية لا تُعدّ ولا تُحصى. أمّا التقليد الأقلويّ فهو تقليد جاك لاكان، الذي سخر من العلمية الموضوعية لدى الفرويديين الأرثوذكس وزعم أنّ اللاوعي مبنيّ مثل لغة؛ لأنّه، في حقيقة الأمر، أثر للغة. ومع أنّ ما يعنيه لاكان باللغة يبدو مختلفاً تماماً عمّا يمكن أن يكون قد عناه ألسنيّ مثل سوسور، إلا أنه غالباً ما يشير إلى سوسور وكأنه هو المسؤول عن تصوراته، وذلك بتلك الطريقة التلميحية وغير المفهومة التي تتعمدّ الإثارة والإزعاج. وكما قال لي دكتور أميركي في الفلسفة بكثير من الوقار والرزانة: "كلّ ذلك موجود لدى سوسور كما تعلم".

والتقليد الفكري الأساسي المتحدّر من دوركهايم هو تقليد علم الاجتماع والأنثروبولوجيا. ويمثّل ليفي شتراوس شخصية كبرى في هذا المجال، شخصية قد لا يمكن لأيّ أنثروبولوجي أن يتجاهلها مع أن قلّة قليلة هم الذين يقبلونه ككلّ. وكان ليفي شتراوس في الأربعينيات قد اتّخذ الألسنية مثالاً للمنهج وانتهى في الستينيات إلى تعريف الأنثروبولوجيا بأنها فرع من السيميولوجيا. ومن الصعب على المرء أن يرى أن ليفي شتراوس يشغل مكان الأقلية ضمن الأنثروبولوجيا الفرنسية، إلا أنه أقلية ضمن الأنثروبولوجيا ككلّ.

أمّا حين نعتبر أنّ السيميولوجيا (التي أُعيد تعميدها اليوم باسم السيميائية) والتحليل النفسي اللاكاني والأنثروبولوجيا الليفي شتراوسية هي التقاليد الأساسية المتحدّرة من هؤلاء المفكّرين الثلاثة (وهذا ما كانت تتوق إليه الطليعة الفرنسية في أوائل الستينيات وما نجد سجالاتٍ فيه إلى الآن) فلا عجب أن نجمع سوسور وفرويد ودوركهايم، لأن هذا الجمع سيكون طبيعياً على أساس هذا التأويل. بل إنّ هنالك اليوم من يرى إمكانية القيام بنوع من

التوليف الفكري بين هذه الحقول، كالتوليف الذي قام به الكاتبان البريطانيان كوارد وإليس، والذي سنعرض له لاحقاً؛ على الرغم من أنهما، شأن معظم الجذريين، يستبدلان ماركس بدوركهايم في قراءةٍ ألتوسرية للأول. ولقد بدا مثل هذا التوليف وارداً جداً في آخر أيام البنيوية؛ وقد ختم كلّ ما دارت حوله تلك الضوضاء السائرة بحسب الزيّ الرائج. وليس ثمّة سبب من حيث المبدأ لأن نهزأ حتى بالزيّ الرائج؛ فمن المحقّ أن تكون هنالك إثارة فكرية عندما يبدو توحيدٌ على مثل هذا المستوى قريباً بحيث تمكن رؤيته، حتى لو لم يكن لدينا سوى فكرة ضبابية عمّا يدور حوله أو يعنيه. وها هو سوسور لا يزال ينال كثيراً من الحظوة بسبب هذه التوحيد الضخم والذي لم يتحقق تماماً بأيّ حال من الأحوال.

ومجمل القول إنّ المشكلة الفلسفية الأساسية التي يُزعَم أنّ جميع هؤلاء المفكّرين قد أسهموا في التنطح لها هي مشكلة طبيعة النفس، والعقل أو الذات العارفة. والإسهام الذي يقدّمه تقليد البنيوية السيميولوجية في هذا الصدد هو تمثيله العقل، أو الذات، بوصفه مجموعة من الشيفرات المتشابكة المتواشجة لا بوصفه كياناً موحّداً. وتشكّل هذه الشيفرات الأساس اللاواعي للوعي. ومن وجهة النظر هذه لا يعود من الصائب القول إنني أعرف لغتي. ففي الوقت الذي بدأت فيه تعلّمها لم أكن أمتلك نفساً متطورة تماماً، أمّا "الأنا" القائمة الآن فقد أسهمت في تشكّلها اللغة التي أعرفها وأفكّر بها؛ في حين شكّلت بقيتي شيفرات أخرى. وبعبارةٍ أكثر تأنقاً فإنّ "ما لا أعيه هو الذي يشكّلني؛ ولست أنا من يتكلّم، بل اللغة والشيفرات الأخرى هي التي تتكّلم عبري. إنني أتكلّم من حيث لا أكون".

ومن وجهة النظر هذه، فإنّ "الذات" لم تعد تشغل الموقع المركزي الذي بوّأها إيّاه التقليد الفلسفي الذاتويّ، وإنما أضحت "غير متمركزة". وتجربتي المباشرة لم تعد الأساس الذي لا يُنَاقَش للحقيقة العلمية، كما اعتقد هوسرل وكما يعتقد نقّاد الأدب، وإنّما تُعالَج عبر الشيفرات التي تشكّل جزءاً مني عن طريق ثقافتي. ويمكن أيضاً ربط ذلك بمفهوم الإيديولوجيا الماركسي على نحوٍ يوضحه ويلقي الضوء عليه. فالإيديولوجيا، عند ألتوسر، هي أكثر بكثير من كونها نظاماً زائفاً من الأفكار التي يصنّعها المجتمع الرأسمالي لكي يشوّش إدراك البروليتاريا مصالحها الطبقية. إنّ الأيديولوجيا بالأحرى هي العنصر الذي

نختبر فيه العالم، والعنصر الذي نحيا فيه. ويمكن أن نساوي بين الإيديولوجيا وبين مجال الرمزيّ اللاكانيّ، أو الثقافة الليفي شتراوسية، أو الوعي الجمعيّ الدوركهايميّ؛ وما من مجتمع - حتى بعد الثورة- يمكن أن يوجد من دونها.

قد لا تبدو هذه النظرة ماركسيةً على وجه الدّقة، إلا أنها تمكّن المرء من تقديم بعض الحلول المثيرة لبعض الإشكاليات التاريخية في المصطلحات النظرية الماركسية. فالمجتمع الرأسمالي، على سبيل المثال، يحتاج لديمومته إلى مصدر لا ينضب يواظب على تزويده بالذوات الإنسانية الحرّة في الظاهر، لكي تقوم باتّخاذ قرارات حرّة وتلقائية في الظاهر، أثناء اضطلاعها بأدوارها في الأسواق الحرّة الرأسمالية. غير أنّ هذه "الذوات" لم توجد بصورة تلقائية؛ بل شكّلتها الشيفرات الرمزية السائدة (أو "الممارسات" كما يفضّل ألتوسر أن يقول بوصفه مادياً ماركسياً) من خلال سيرورة هي تقريباً تلك التي وصفها لاكان. وهكذا يلتحق ألتوسر بذلك الصفّ الطويل من أولئك الذين حاولوا التوليف بين ماركس وفرويد. لكن هذه الممارسات هي إيديولوجيا المجتمع، وتبعاً لألتوسر فيما بعد، فإنّ الدول الرأسمالية لديها عملياً أجهزة الدولة الإيديولوجية، كالمدارس،التي تنتج هذه الممارسات؛ وتنتج بالتالي هذه "الذوات".

وليس معروفاً على وجه اليقين ما إذا كان هذا صحيحاً أم لا، أو حتى ماركسياً أم لا؛ وهو يشكّل بالتأكيد حجّة لافتةً ومثيرة للماركسيين في تركيز جهودهم الثورية على تبديل المناهج في المدارس والجامعات. ولقد وجد ريتشارد هارلاند (١٩٨٧) اسماً موحياً لما بعد البنيوية هذه ولجميع ما بعد البنيويات اللاحقة، بنزوعاتها المثالية المتأصّلة. لقد دعاها بـ **"السوبر بنيوية"**.

٢- ٥. هل البنيوية علم؟

لو نظرنا عن كثب إلى الشخصيات الرئيسة الأربع في هذا الطور يمكن أن نرى أن تأثير سوسور على كلّ منهم يختلف من واحد إلى آخر. فليفي شتراوس أخذ سوسوره من جاكوبسون؛ أخذه بجديّة بالغة؛ وقام بمحاولة جدّية لابتكار منهجية جديدة ومجموعة جديدة من النماذج تناسب الأنثروبولوجيا، وذلك عن طريق تبنّي تلك الخاصة بالألسنية

وتكييفها. أمّا رولان بارت، الذي سأتناوله في الفصل التالي، فقد كتب نوعاً من التبسيط الأوليّ المعقول أسماه *مبادئ السيميولوجيا*، وكيّف ما اعتبره مناهج الألسنية مع الاستقصاءات الملتوية التي قام بها في لغة الأزياء، مثلاً. واستعار لاكان بضع مصطلحات من سوسور - الدالول، والدال وما إلى ذلك- واستخدمها لأغراضه الخاصة في سياق فرويدي في جوهره. وهو في الحقيقة أكثر تأثّراً بهيغل وهيدغر منه بسوسور. أما ألتوسر فيبدو أنه لم يكن لديه سوى اهتمام ضئيل باللغة، إن كان لديه أيّ اهتمام، إلا أنّض آخرين أثّر عليهم النموذج الألسني، مثل لاكان، أثّروا بدورهم عليه؛ ولعلّه واحداً من أولئك الذين آمنوا بسوسور لاكان.

أمّا مدى انتماء أعمال هذا الطور الثالث إلى العلم فمسألة فيها نظر. فليفي شتراوس شخصية لها سطوتها في الأنثروبولوجيا وفي ميدان التحليل الأسطوري خاصةً، إلا أنّ قلّة قليلة وحسب من الأنثروبولوجيين التجريبيين هم الذين يوافقونه. وكما رأينا، فإنّ أعماله المتأخرة تحجب نفسها بحذر عن أيّ دحضٍ تجريبيّ محتمل. وقد قلتُ أيضاً إنه يقدّم في بعض الأحيان دراساته في الأسطورة على أنّها أسطورية هي ذاتها. أمّا لاكان فقد قضى ردحاً طويلاً من حياته في تشاجرٍ وتشاحنٍ عنيفين مع جماعة التحليل النفسي، الذين وجدوا فيه شخصاً يحاول إبعاد التحليل النفسي عن العلم.

أمّا ألتوسر وبارت فهما شخصيتان لاحقتان. كتبا في الستينيات، في آخر فترة كان لا يزال فيها حلم العلميّة محتفظاً بسحره. وقد أثار ألتوسر جَلَبَةً هائلة بشأن علميّة أعمال ماركس، التي لم يَرَ أنها جزء من العلوم الطبيعية، وإنّما قارّة جديدة بحدّ ذاتها، تَعدلُ في أهميتها العلوم الطبيعية مجتمعةً. وبدأ بارت عمله بمحاولةٍ لبناء علم السيميولوجيا يحدوه "حلم العلمية" كما قال هو نفسه، إلا أنه انتهى إلى إنكار الغاية العلمية، علماً أن عمله ينطوي منذ البداية على نبرات سياسية مرتفعة. وكما أشار جوناثان كوللر (***الشعرية البنيوية***، ١٩٧٥)، فإنّ هذه الغاية العلمية لم تكن علماً حيادياً، يسعى وراء المعارف الوضعيّة ويقدّم نظريات تفسيرية لهذه المعارف.

غير أنّ اللافت هو أنّه مهما تكن أعمال أفراد هذه الطور الثالث من البنيوية شخصيةً، وملتويةً، وبعيدةً عن العلم، ومهما يكن إدراك الجمهور لها مختلطاً ومشوّشاً، فإنّ النموذج البنيوي الأساسي قد ظلّ قابلاً لأشدّ التأويلات خشونة ممّا تأتي به العلوم الخشنة. فلننس ليفي شتراوس ولاكان؛ ولنستبدل بسوسور[1] وبارت أحد أتباع شومسكي ممن يتعاملون مع الحاسوب؛ ولنأتِ بعلماء المعرفة وفيزيولوجي الأعصاب. وعندها سيمكننا أن نتحدّث عن الشيفرات البنيوية التي تشكّل العقل بوصفها برامج حاسوبية تجري على الدماغ، الذي يُنظَر إليه بوصفه حاسوباً. كما سيمكننا عندئذٍ أن نقول إنّ التجربة الإنسانية هي نتاج لثلاثة عوامل مسبّبة هي العالم الفيزيقي الذي نعيش فيه، بما في ذلك أجسادنا البشرية الخاصة وغيرها من الأجساد؛ والأجزاء الصلبة في أدمغتنا، أي دوافعنا الغريزية، التي يُنظَر إليها على أنها برامج مُبَيَّتَة أو مبنيّة في الداخل لكي تفيد أجسادنا في التفاعل مع بيئتها؛ والأجزاء الليّنة، أو البرامج التي تمثّل كياناتٍ معينة كقواعد لغتنا أو معرفتنا بمجتمعنا.

ولنلاحظ أنّ اللغة والمجتمع، تبعاً لهذا النموذج، لن يتواجدا إلا من خلال مثل هذه البرامج وبالارتباط معها. وبهذا المعنى، فإن وجودهما سيكون وجوداً ذهنياً تماماً. غير أنهما موضوعيين تماماً على الرغم من ذلك؛ فكون هذا البرنامج أو ذاك هو البرنامج الجاري مسألةٌ واقعية؛ شأنه شأن كوني أتكلّم الإنجليزية أو الفرنسية. وعلاوةً على ذلك، فسوف يكون من الممكن القيام ببحثٍ علمي موضوعي في هذه الوقائع ذاتها؛ مع أنّ هذا البحث لن يأتي بأيّ معرفة يقينية، نظراً لأنه يجري برمّته من خلال منهج فَرَضيّ- استدلالي. واستقصاء الروبوت البشري للبرامج الجارية على دماغه لا يمكن أبداً أن يتوصّل على وجه اليقين إلى ماهيتها، مع أنه قد يكون مدركاً إدراكاً مباشراً لماهية التجربة التي تزوده بها. وستقع الروبوتات البشرية في أسر التناقضات الظاهرية غير المؤذية المتعلقة بالمرجع الذاتي شأنها شأن الكائنات البشرية. وأنا لا أجد أي سبب لعدم امتلاكها، إن كانت معقدة بما فيه الكفاية، ممارساتٍ اجتماعية، وتاريخاً، وفناً.

١- ربما كان المؤلّف يريد أن يقول هنا "ألتوسر" وليس "سوسور" (م)

إنني ماديّ مبتذل ومادي متزمّت وأرى أن النظرية التي رَسَمْتُ خطوطها العريضة للتوّ من المحتمل كثيراً أن تكون صحيحة. إلا أنني لست عازماً على الدفاع عنها في مواجهة أيّ من الهجومات الفلسفية التي يمكن أن تتعرض لها. ما يهمّني هو السؤال: لماذا لا يمضي البنيويون في تطوير هذا الخط الواعد من خطوط البحث تطويراً مفصّلاً؟ لماذا علينا أن نواصل سفسطات ما بعد البنيوية ومغالطاتها، هذه المابعد بنيوية المصمّمة لتحجب عنا الوقائع المادية وتحول بيننا وبين الوصول إلى أيّ نظريات اختزالية، أي إلى أيّ نظريات توفّر تفسيراً من نوع جدّي ورصين؟ لماذا نقلتنا التالية هي إلى خطاب يتّسم بالفكاهة المتنمّرة والتفاهة الميتافيزيقية إلى مالا نهاية؟ (هذا ما أرى ما بعد البنيوية عليه). ألم يَرَ بعض البنيويين على الأقل –وأعتقد أن ثمة أدلة على أنهم قد رأوا– تلك الحصيلة التي انتهت إليها استراتيجيتهم البحثية فأرعبهم ما رأوه؟ لقد رأوا الصحراء أمامهم؛ وبدلاً من أن يتطلعوا إلى ذلك بعين صافية، فضّلوا أن يتلفّعوا بالضباب.

٣. انهيار البنيوية

١.٣ . تغيّر الأسلوب

انهارت البنيوية عام ١٩٦٧ . ولقد تمّ الأمر على النحو التالي: بدأت بعض الشخصيات المهمّة جداً تبتعد عن الإطار الفكري البنيوي؛ وراحت تتعامل معه وكأنّه ليس إطاراً جدّياً، وربما كأنّه لم يكن قطّ كذلك؛ أو كأنّ موقفها منه لم يُفهم كما ينبغي أن يُفهم وإنما أسِيء فهمه على نحوٍ خطير. تغيرت نبرة الكتابة البنيوية الجديدة بسرعة كما تغير موقفها. وبعض أكثر الأعمال لفتاً للانتباه في هذا التقليد، بصرف النظر عن الفرع الذي تنتمي إليه بالاسم، تزايدت صعوبة وضعها في علاقة مع الدراسات الأكاديمية العادية الموجودة إلى جانبها في الفرع ذاته. وإذا ما كان من الممكن رؤية بعض التداخل في المادة، بين المنطق العادي والسيميائية، مثلاً، أو بين الأنثروبولوجيا العادية والتنويع البنيوي عليها، إلا أنّ التباين في الغايات وفي الموضوعية كان كبيراً بحيث لم يعد مهمّاً إجراء تلك المقارنات التي كان المرء

يقوم بها من قبل، كالقول مثلاً إنّ الأنثروبولوجيا الأنجلو- أمريكية ترتكز على البحث الميداني بقوة أكبر من ارتكاز الأنثروبولوجيا البنيوية، أو إنّ المؤرخين الماركسيين الإنجليز أشدّ اهتماماً بالتفاصيل التاريخية الدقيقة من الماركسيين الألتوسريين.

والواقع أنّ تغيراً في أسلوب المعرفة قد حصل. وصارت الفروع الأكاديمية كالمنطق، والألسنية، والأنثروبولوجيا، والفلسفة السياسية وهلمجرا، قياساً بالفكر الجديد، أشبه بفريق من كاتبي الحسابات المتّزنين الصاحين بإزاء فنان مخمور. وبدا أنَّ لا أمل في أن يسير أفراد الفريق الأول بحسب الزيّ الرائج - مع أنهم بعيدون عن الاحتيال ويمكنك أن تأتمنهم على أموالك- ولن يتمتّعوا قطّ بذلك الإبداع اللغوي التأمّلي المستهتر. فمن وجهة نظر الذين في الداخل - المساهمون في مجلة ***Tel Quel*** مثلاً- كانت هذه الحركة الجديدة علماً مستهتراً خليعاً، غير مكتفٍ بتثوير الفكر الإنساني، ويتلألأ بالتماعات الفطنة والظرافة اللغويتين أيضاً. إنَّ "ما بعد البنيوية" - كما أصبحت تُدعى- هي حفلة.

٣- ٢. لعب لاكان

يمكن لنا أن نجد جذوراً لهذا الأسلوب المعرفيّ في أعمال أسبق. ومن هذه الأعمال أعمال لاكان. وذلك ليس لأنَّ لاكان غير عقلاني، أو لأنّه لا يؤمن بالأنظمة الفكرية ذات المقياس الواسع كالنظرية الفرويدية أو العلم، أو لأنّه لا يهتّم - شأن فوكو- بما إذا كان الذهان موجوداً أم لا ويكتفي بالكلام على الطريقة التي تمّ بها تصنيفه وعلاجه. فعلى العكس من كل ذلك، واصل لاكان إلحاحه - شأن ألتوسر- على علميّة عمله، وإن كان تصوّره للعلم تصّوراً خاصاً وفريداً، وقد استمر هذا الإلحاح حتى الفترة الأخيرة التي شهدت تعرّض العلم لهجوم عنيف.

غير أنّ لدى لاكان ثلاثة عناصر تركت أثرها على الفكر ما بعد البنيوي: أوّل هذه العناصر هو عداؤه للأنا الفرويدوي الموحّد، بالصورة التي رآه عليها فرويد بوصفه عنصراً ضرورياً للتعامل مع الواقع الاجتماعي الذي ينبغي عليه أن يتكيّف معه. فقد رأينا أنّ ثمّة انزياحاً في أعمال لاكان نحو فكرة "الذات" التي هي بالنسبة له حقل من التوترات وليست

وحدة، والتي لا تعدو من بعض النواحي كونها بناءً مشكّلاً من خطابات "الذات". وهي فكرة تمّ إدماجها، بشكّل مبسّط، في نظرية ألتوسر مما أكسبها نفوذاً واسعاً بين الماركسيين "البنيويين". غير أنّ من الممكن استخدامها لإلقاء الشكّ، ليس على وجود النّفس المتكاملة وحسب، وإنّما على وجود أيّ واقع أحادي المعنى لهذه النّفس مما يمكن أن ترتكس نحوه أو تُظهِرُ ردود أفعالها حياله. وإذا ما كان لاكان قد حافظ دوماً على مفهوم الواقعي؛ باعتباره غير القابل للترميز، والمستحيل، فإنّ الواقعية العادية - الواقعية التي تقول إن هنالك فعلاً مناضد، وكراسي، وبشراً آخرين، وإنّ الأنا موجود، في جزء من وجوده، لكي يقبض على الواقع و يتعامل معه- يصعب أن نجدها لديه.

والعنصر الثاني هو إلحاح لاكان على أولوية الدالّ في اللغة. ولعلّ من الممكن تبرير هذا الرأي بالنسبة للمحلّل النفساني إذا نظرنا إليه بوصفه توجيهاً بضرورة النظر إلى خطاب المحلّل وعدم تجاهل سمات معينة كالتلاعب بالألفاظ والتوريات. كما يبدو هذا الرأي بالنسبة للمحلّل النفساني بمثابة سبيل لكلٍّ من الإدّعاء بأن مجرّد إمكانية أن نعني شيئاً بواسطة الدوال العادية تتوقف على علاقتنا بدوال سيّدة معينة، مثل القضيب (الفالُس)، يبدو أنها تلعب دوراً في منظومة لاكان يشبه الدور الذي يلعبه مفهوم النمط البدئي في منظومة يونغ. غير أنّ من الممكن النظر إليه أيضاً على أنه نوع من الدعم لضربٍ من إعادة التفكير الجذرية في نظرية اللغة السوسورية، التي تفترض أن معاني التعابير اللغوية مبنيّة من التقابلات بين الأصوات. وهذه النظرية هي ضرب من الهراء الألسني، وليس لها معنىً أو فائدة، شأنها شأن المجنون الفوكوي. إلا أنها لا تزال تنتاب الكتابة ما بعد البنيوية وتتردد فيها مثل ذهان، مُنْزِلَةً الخلط والتشوّش أينما حلّت. وأنا أطلق على هذه النظرية اسم الإلحاح على الفونيم.

أمّا العنصر الثالث، وربما العنصر الأشدّ أثراً، فهو طريقة لاكان المميزة في عرض أفكاره؛ التلميح الخاطف، والبلاغة المليئة بالألغاز، والتلاعب المتواصل بالألفاظ:

إنّه لمن اللافت بعض الشيء أن يتمّ الشعور بِبُعْدٍ على أنّه بُعدُ شيءٍ ما آخر في الكثير الكثير من التجارب التي يخوضها البشر، ليس من غير التفكير بها، بل أثناء التفكير بها، إنّما من غير التفكير بأنّهم يفكّرون، ومثل تفكير تليماك بالحساب أو النفقة (pensant la dépense)، لا يمكن قطّ أن يكون التفكير قد بلغ الحدّ الذي يمكن عنده لأولئك الذين يرون أن فكرة الفكر تضمن التفكير أن يقولوا على نحوٍ متّسق ... ولذلك فإنه لم يعدّ ثمّة سبيل لردّ هذا المكان الآخر إلى شكل خيالي من الحنين، إلى فردوس ضائع أو مستقبليّ، وما يجده المرء هو فردوس علاقات الحبّ التي عاشها الطفل حيث، baudelaire de Dieu!، استمرار شيءٍ ما، كما يمكن لي أن أقول. (لاكان ١٩٦٦، ص١٩٢- ١٩٣)

ولعلّ لدى لاكان مبرراً يفوق ذلك الذي لدى مقلّديه فيما يتعلق باستخدام التوريات والتلاعب بالألفاظ. فهو يكتب، في معظم الوقت، عن اللاوعي الذي يستخدم التوريات، كما يقول فرويد وكما تثبت الأدلّة العيادية الكثيرة. أمّا نظرية لاكان المتعلّقة بأولوية الدالّ، والتي هي نظرية خاطئة باعتقادي (الأمر الذي تطرّقت إليه في الفصل الثالث وسأعود إليه في الفصلين السادس والسابع)، فهي نظرية تقف على أرضية صلبة وتبرّر هذا القدر الكبير من التلاعب بالألفاظ. فالمقصود من التورية، بصرف النظر عن السبب، هو أن تكون أشبه بسجال ينغل مثل فيروس في دم ما بعد البنيوية. وحتى ألتوسر، الذي ينتمي إلى مرحلة أبكر هي مرحلة بناء المنظومة في هذه النظرية، كان يرى أن إطلاق التوريات المتعلّقة بكون "الذوات" "خاضعة"[1] هو أمر من شأنه أن يدعم سجالاته ويعزّزها. وأتباعه الإنجليز هم نسخ

١- ثمّة لعب على الألفاظ لايظهر في الترجمة العربية ويظهر في الإنجليزية والفرنسية حيث subject=ذات وsubjected= خاضع.(م)

كربونية على هذا الصعيد . أمّا جاك ديريدا فيرى أنّ الجمع بين فكرة الاختلاف differing وفكرة الإرجاء deffering في كلمة واحدة "différance"، يمكن أن يفيد في ما يقوم به من مناهضة المتيافيزيقا . وعلى أثره راح العالم كله ينسخ هذه النظرة .

٣- ٣ . سجال ديريدا

غالباً ما يطلق اسم "ما بعد البنيوية" على المرحلة الرابعة من مراحل التقليد البنيوي، والتي يُفتَرَض في بعض الأحيان أنها تطور طبيعي للمبادئ البنيوية، مع أنها لم تَعُدْ في حقيقة الأمر بنيويةً بأي معنىً فعليّ، وإن كانت قد احتفظت من المرحلة البنيوية ببعض الأسمال دون أن تتفحصها أو تحسن فهمها، ومن الأمثلة على ذلك المبدأ القائل إنّ اللغة نظام من التقابلات دون حدود ثابتة، وإنّها إذا ما عوملت على غير هذا النحو لا تلبث الميتافيزيقا أن تنسلّ وتزحف. والشيء الأساسي الجديد في هذا الطور هو التخلّي عن النيّة الأساسية في تقديم أنظمة واسعة المدى في مجال العلوم الإنسانية؛ حيث تمّ النظر إلى مثل هذه النيّة على أنها نيّة جائرة قمعية تنبغي الإطاحة بها . وكان هذا تغيراً بالغ الجذرية لدرجة أنّ من الواجب وصفه بأنّه انهيار للبنيوية وليس تطويراً لها ، وإن تكن قد أخفت هذا الانهيار لبعض الوقت تلك العادة المتّمثلة في وضع كتب مفرطة الطول تبدو وكأنها تقدّم أنظمةً مع أنها لا تعمل إلا على تقويضها . ومن هذه الكتب كتاب ديريدا *علم الكتابة*، وكتاب بارت *س/زد* ، وكتاب دولوز و غوتاري *اللا-أوديب* .

لماذا انهارت البنيوية؟ ثمّة إغراء يدفعني لأن أقول إنها ماتت فجأة بالأحرى في عام ١٩٦٧ ، قتلها سجال رديء واحد أطلقه جاك ديريدا . غير أنّ هذه الطريقة في وصف الحالة هي طريقة ميلودرامية، ولعل من الأفضل القول إنه في عام ١٩٦٦ كان من الممكن لزعيم زيٍّ فكريٍّ رائج مثل رولان بارت أن يقدّم نفسه صراحةً ودون التباس على أنه بنيويّ، منخرط في نشاط بحثيّ تعاوني وبنّاء ، أما في عام ١٩٦٨ فكان من الصعب عليه أن يفعل ذلك دون أن يبدو ساذجاً . (على الرغم من أنّ هذه البنيوية الساذجّة، أو البنّاءة، قد استمرت عملياً في أعمال كأعمال جيرار جينيت، طوال السبعينيات) . كما أن ديريدا لم يكن الفاعل أو

المؤثر الوحيد في هذا المجال، فضلاً عن أنّ في رصيده أكثر من سجال واحد. وقد ناقشتُ أحد سجالاته مع ليفي شتراوس في أحد المقاطع، غير أنّ السجال الأكثر أهمية - والذي يُذكَر باستمرار، دون أيّ حسّ نقدي مهما يكن، في العروض المُبَسَّطة للنظرية الأدبية بل وفي بعض الأدبيات الفلسفية الثانوية- هو السجال حول المكنونات الميتافيزيقية في المركزية الصوتية المزعومة لدى دو سوسور.

وقد أدرج ديريدا هذا السجال في كتابة *علم الكتابة*، وهو كتاب عن علم خياليّ للكتابة، ربما قُصِدَ منه هجاء السيميولوجيا والتهكّم عليها. وهو يقول عملياً إنّ سوسور، الذي اعتُبِرَ أنّه قدّم بديلاً بنيوياً لميتافيزيقا الحضور البادية لدى فلاسفة مثل هوسرل وهيدغر، يُبْدي هو نفسه هذه الميتافيزيقا ذاتها. وهذا سجال رديء، لأنه يقوم على مزاعم زائفة فيما يتعلّق بمعنى تفضيل سوسور الكلام على الكتابة؛ ولأنّه يستند إلى تاريخية تقليد أسطوريّ تماماً بشأن المركزية الصوتية. (وقد حاولت أن أشرّح هذه المسألة العويصة في الفصل الأول والخامس، ولا يمكنني أن أوجزها هنا).

لماذا كان لسجالات ديريدا مثل هذا الأثر الدراماتيكي؟ ففي فرعٍ علمي أكثر دقّةً - كالرياضيات، مثلاً- يمكن للمرء أن يبرهن أنّ خطّاً ما من خطوط البحث غير ممكن أو مستحيل عملياً. ونظرية غوديل هي مثال واضح على ذلك. فيكون كلّ من يسعى في مثل هذا الخطّ ممن ينتمون إلى هذا الفرع شخصاً غبياً، لا يفهم عمله. وفي مثل هذه الحالة، فإنّ الاتجاه الذي يتّخذه فرع علميّ كامل يمكن أن يتأرجح ويهتزّ باكتشاف نظرية واحدة. إلا أنّ السيميولوجيا البنيوية ليست مثل هذا الفرع الدقيق، وسجالات ديريدا التفكيكية هي أوهى بكثير من نظرية غوديل، أو من تناقضات نظرية المجموعة لدى راسل (انظر بهذا الشأن أي نصّ أساسي في المنطق أو في أسس الرياضيات، مثلاً كوري ١٩٦٣؛ نيبون ١٩٦٢).

واعتقادي الشخصيّ أنَّ سجالات ديريدا السارية، التي يُطلق عليها اسم التفكيك، في حين أرى من جهتي أنَّها نوع من المصادرة على المطلوب، هي سجالات تكفي ليس لهزّ علم الظاهرات وحسب (وهو الأمر الذي يبدو أنَّ ديريدا يريد القيام به) بل لمحوه أيضاً. وعلى هذا الأساس، فقد بدت السيميائية البنيوية الجديدة المُحَسَّنة مشروعاً بعيداً عن المنطق

والمعقولية، بمقدار ما بدا سوسور الجديد المُحَسَّن ظاهراتياً (بخلاف سوسور الأصلي). فقَبْل ديريدا، حاول بشرٌ يتّسمون بالتكلّف والإتقان أن يقدّموا نظرية شكلية أو صُوْرية في الثقافة البشرية؛ أمّا بعد ديريدا، فقد عرف هؤلاء أنّ ذلك غير ممكن.

إنّ كلّ من لديه اطلاع على تاريخ المنطق الصوريّ في أوائل القرن العشرين سوف لن يدهش لهذه النتيجة. فمن السخف الواضح أن نحاول تقديم نظرية صورية في الثقافة كاملة ومتماسكة في الوقت ذاته في حين لا يمكن تقديم نظام للمنطق الرياضي يمتلك هذه الخصائص من الكمال والتماسك. ذلك أنّ نظريةً من هذا النوع في الثقافة سوف تهزمها تلك التناقضات الظاهرة التي ينطوي عليها المرجع الذاتي. لكن ذلك لا يحول بين المرء وصياغة نظريات صورية في ميادين ثقافية محدودة، كقواعد اللغة، مثلاً. في حين أنَّ أيّ نظرية ترمي إلى الكليّة هي مستحيلة من حيث المبدأ.

٣- ٤. القوة وفوكو

أريد الآن أقلّص المقاطع الخمسة السابقة، أو أن اختصرها إلى النصف على الأقل، ليس لأنها خاطئة، وإنما لأنها تخطيطية على نحو سخيف. فهي تنحاز للأثر الذي تركه ديريدا وتتجاهل أثر فوكو - أما كان هذا ليجعله يتميّز غيظاً؟- فما بالك بأثر ألتوسر ولاكان؛ فأيّ من هؤلاء قد يبدو أشدّ أهمية لو نظرنا من زاوية مختلفة قليلاً. وبصورة أكثر تجريداً، فإنَّ المقاطع السابقة قد انحازت إلى سجال فلسفي محض على حساب الآثار التي خلّفها تاريخ الأفكار وخلّفتها النظرية الاجتماعية والنفسانية.

وباختصار، فإنَّ هذه المقاطع قد تجاهلت الـ Zeitgeist **(روح العصر)**: التغيرات الاجتماعية والسياسية التي كانت جارية، المراحل الأخيرة من حكم ديغول، ثورة الطلاب الوشيكة واندفاع الطلاب الثوريين وهم يصيحون باشمئزاز للألتوسريين: "البنى لا تنزل إلى الشوارع!" ونظرتهم المحقّة نوعاً ما إلى العلوم الاجتماعية على أنها أدوات تستخدمها الحكومة الأميركية كي تبرر زجّها الفلاحين الفيتناميين في ما يشبه كثيراً معسكرات التجميع (شومسكي وهيرمان ١٩٧٩)؛ وظهور الماركسية في صيغتها الستالينية أشبه بآلة لبناء

معسكرات التجميع (سولجنتسسين، في أماكن كثيرة). ومقابل كل هذا كان ثمة الحلم بأن الخيال ينبغي أن يتولّى السلطة؛ ويمكن لي أن أتذكر وقتاً لم أكن لأحسب فيه أن هذا كان عبارة عن فكرة مجنونة وعبارة عن زبد. واعتقادي أنّ الحلم المتلاشي بالتحرر من "عقلانية علمية" أخذت أشكالاً قمعية قد عمل على تزويد ما بعد البنيوية بالوقود طوال عشرين عاماً إلى الآن، في الوقت الذي تعمقت فيه النزعة المحافظة في العالم عموماً. وكلّ هذا هو ما يفسّر وقوفنا الآن على بعض الأعمال كي ننظر فيها.

إن فوكو هو مؤرِّخ أفكار مختلف. والعنوان الذي وضعه للبحث الذي تقدم به لنيل شهادته هو "تاريخ أنظمة الفكر"؛ وهو عنوان يطال جانباً واحداً من جوانب أعماله، ألا وهو محاولة تبيان الطريقة التي يمكن بها لمجموعاتٍ مشتركة من الافتراضات المتعلقة بتصنيف ظواهر العالم أن تشكّل أساساً لمباحث أكاديمية شديدة الاختلاف ولمواقف متعاكسة تعاكساً عنيفاً في المباحث ذاتها في فترات معينة. ومن الأمثلة على ذلك كتابه ***الكلمات والأشياء*** الذي ترجم إلى الإنكليزية تحت عنوان ***نظام الأشياء*** (١٩٦٦)، إلا أن العنوان الفرنسي أكثر إيحاءً. ومثل هذه المجموعة من الافتراضات تُدعى الإبستيم أو إبستيم، أما البحث عن هذه الإبستيمات فيمكن أن يدعى، حسب عنوان كتاب آخر لفوكو، ***حفريات المعرفة*** (١٩٦٩). وكل هذا يبدو نظامياً بما يكفي لأن يضع فوكو في الطور البنّاء الأخير من أطوار البنيوية. والحقيقة أن كثيراً من القرّاء قد قرأوا أعماله على هذا النحو في البداية.

غير أن من الصعب أن نجد من يظهر للنظام ذلك العداء الذي يظهره مؤرّخ أنظمة الفكر هذا. حيث يمكن أن نرى فيه نقيضاً مطلقاً للوي ألتوسر، الذي كان أستاذه في وقت من الأوقات. فقد رأى ألتوسر أنَّ ماركس قد افتتح قارة علم التاريخ العظيمة مجترحاً قطيعة إبستمولوجية مع كلّ الكتابة التاريخية السابقة. أمّا فوكو فلم يرفض الماركسية وحسب، وإنما أيّ شكل من أشكال علم التاريخ النظامي. وكان ألتوسر فيلسوفاً يرى إلى التاريخ بوصفه مسألة بنى كبرى، أما مسألة التفاصيل التاريخية وما إذا كان يعرف أيّ تفاصيل من هذا النوع فمسألة فيها نظر، فتبعاً لمبادئه الخاصة تكاد هذه المسألة أن لا تكون مهمة. وإلى اليوم، لا يزال التاريخ الألتوسري ينزع إلى التحليق فوق العالم التجريبي ويبقى غير قابل

للاختبار بأيّ حال من الأحوال، وثمّة مؤرّخون ماركسيون في إنجلترا من الجيل القديم يبصقون لمجرد ذكر اسمه. وبالمقابل فإن اطلاع فوكو التاريخي كان مذهلاً ولم يقتصر قطّ على وقائع مخصوصة، فهو يشبه من بعض النواحي المؤرّخين الماركسيين الإنجليز إلا أن تعامله مع الأدلة التجريبية هو تعامل متعجرف، نوادري، انطباعي، إيضاحي بطريقة تختلف عما نجده لدى المؤرّخين الماركسيين الإنجليز، كما أنه يحافظ على عادة الانغماس في بلاغة فلسفية تأملية.

وما أعنيه بالبلاغة الفلسفية هو أمر يمكن أن توضحه الجملة التالية من كتاب فوكو ***المراقبة والعقاب*** (ص٢٣)، وهي جملة تعرض لواحد من منظورات هذا الكتاب:

> *بدلاً من تناول تاريخ العقاب وتاريخ العلوم الإنسانية كسلسلتين منفصلتين يبدو تداخلهما وكأن له أثراً مشوّشاً أو نافعاً على أحدهما أو على الآخر أو ربما على كليهما، تبعاً لوجهة نظر المرء الخاصة، فلننظر ما إذا كانت هناك لحمة مشتركة أم لا أو إن لم يكن كلاهما مشتق من سيرورة واحدة لتشكيل "إبستمولجي - قضائي"، وباختصار فلنجعل تكنولوجيا القوة المبدأ الفعلي لكل من أنسنة نظام العقاب ومعرفة الإنسان. (فوكو ١٩٧٥)*

تشير هذه الجملة إلى سلسلة كاملة من المزاعم المتعلقة بالإبستمولوجيا مما يصعب الدفاع عنه بسجالات فلسفية صريحة. غير أنّ فوكو لا يقدّم أيّ سجالات من هذا النوع، وإنما يحكي تاريخه بوصفه مجموعة من القصص التي تهدف إلى الإيضاح وتقديم الأمثلة. ويبدو أن مفهوم "القوة- المعرفة" يصبح مبدأ إبستمولوجياً وميتافيزيقياً في أعمال فوكو اللاحقة، وذلك دون أن يدافع عنه فلسفياً على النحو المذكور، فمثل هذا الدفاع كان من الممكن بالطبع أن يؤدي إلى نظام فلسفي مثالي آخر. وينبغي أن نعلم أن النسب الفلسفي الأقرب لفوكو هو نسبه مع نيتشه، فهو يتمتع بالقدرة ذاتها على الإطاحة بالافتراضات النظامية السوية التي يمتلكها أحد ما عن العالم، دون أن يحلّ محلّها افتراضات نظامية أخرى.

وإسهام فوكو السياسي الأساسي هو كتابته لتاريخ التعامل مع الجنون، وتاريخ العيادة وتاريخ معاقبة المجرمين، انطلاقاً مما فعله المجتمع بأولئك الذين صنّفهم بأنهم مجانين، أو مرضى أو مجرمون، إلا أنه لا يطرح أسئلة جوهرية حول طبيعة الجنون، أو المرض، أو الجريمة، (وأنا أعني بالأسئلة الجوهرية هنا أسئلة كالسؤال عمّا إذا كان الفصام مرضاً له أساسه البدني، على سبيل المثال). ولا شكّ أنّ مثل هذا التاريخ يميل إلى الإيحاء بأنّ هذه التصنيفات أو المقولات هي بناءات اجتماعية محضة، وكذلك إلى تصوير المجنون والمريض والمجرم بوصفهم ضحايا لسجانيهم وأطبائهم، وبصورة أعمّ كضحايا لنا. وهذا التعاطف مع الضحايا هو ما جعل فوكو رجل اليسار، وإن يكن يساراً متعدد الألوان مثل قوس قزح مؤلّفاً من كل تلك المجموعات التي اعتبرها المجتمع منحرفة، مهما تكن متباينة، وليس يساراً بروليتارياً أحادياً مصمتاً.

٣- ٥. ما بعد البنيوية والعقلانية

إنّ مثل هذا الهجوم الذي خاضه فوكو بإصرارٍ ومثابرةٍ على مثل هذه الجبهة الواسعة من المباحث - علماً أنّ كتابه الأخير الذي لم ينهه كان حول الجنس- يقوّض مفهوم العقلانية ذاته. بل إن كتاب فوكو الأول عن الجنون يقوّض على نحو متعمَّد تماماً مفهوم السواء فيما يختص بالعقل، وأصبح واحداً من كلاسيكيات الحركة المناهضة للطب النفسي. ويمكن لمن يرغب أن يجمع مثل هذا العمل إلى هجومات ديريدا الفلسفية المحضة على تلك الأوجه من ميتافيزيقا الحضور كلية الوجود التي يدعوها تمركزاً على العقل وأدعوها عقلانية، فيحصل على بدايات موقف مناهض للعقلانية أصيل، أو في أضعف الإيمان على موقف "يسائل أفكار العقلانية الضيقة" أو "يقدّم العقلانية بوصفها شيئاً مبنيّاً على نحو تاريخي"، أو يجعل العقلانية أثراً للقوة، أو يهزّ أفكارنا العامة حول ما هو عقلاني دون أن يضع أيّ شيء آخر مكانها بالضرورة، ومثل هذا الموقف هو الذي يوفّر واحداً من المعاني الفكرية لاسم "مابعد البنيوية" الذي أطلقته الصحافة (بوضع المعاني الفكرية هنا كمقابل للمعاني الأسلوبية).

ويبقى أن من الممكن أن نقدّم توصيفاً معتدلاً ومنطقياً جداً لهذا الموقف. وثمة تناول غير رسمي سمعته يجري كما يلي: "لا بد أن يكون لدينا ضروباً عامة كبرى من تناول

العالم". (كالماركسية، والنظرية الفرويدية... والعلوم الطبيعية، مثلاً). "ولكن انظروا إلى التفاصيل الصغيرة في مثل هذه التناولات، أو إلى الفجوات وحالات الكبت" (يُعنى فوكو بحالات الكبت السياسي، في حين يُعنى ديريدا بالفجوات "المنطقية")، "وسوف تجدون أنفسكم مضطرين إلى بناء قصة مغايرة تماماً كي تتلائم مع هذه التفاصيل". ومثل هذا الخطّ الذي يتناغم مع أعمال كلٍّ من ديريدا وفوكو، هو خطّ يشتبه ويرتاب بكل توليفة كبرى، وإن كان لا يرقى إلى رفضها على وجه الدقّة، حيث يمكن للمرء أن يعمل على النصوص التي تشكّل هذه السرديات الكبرى، ويبحث عن الفجوات وحالات الكبت والقمع فيها.

ولو أنَّ ما بعد البنيوية اقتصرت على هذا لما كانت قد حققت مثل هذا الصيت. بل لكانت عندئذ مَعْلَماً من معالم الحذر والتدقيق في البحث وما كانت لتحمل قطّ سيماء التناقض والمفارقة الفكرية الجائرة – ولا سَيْمَاء الحماسة الثورية – التي بدت كأنها علامتها المميزة. غير أن ما بعد البنيوية لم تقتصر على ذلك بل تعدّته إلى ما هو أكثر منه ومن التلاعب اللاكاني بالألفاظ. ذلك أنّ ثمّة تلاعباً بالأفكار أيضاً. فديريدا، على سبيل المثال، لا يقنع بتقديم سجالات ضدّ مواقف يرغب في أن يضعها موضع المساءلة، بل يكتب بدلاً من ذلك نصوصاً تمثّل ما تنطوي عليه هذه المواقف من إشكاليات، الأمر الذي يمكن أن يشكّل انتهاكاتٍ للذوق واللياقة تبدو عليها مسحة الجنون. وعلى سبيل المثال، فإنه حين دافع جون سيرل عن أعراف لغوية معينة، ردّ عليه ديريدا بنصٍّ ينتهك تلك الأعراف ذاتها، حتى أنه أساء تهجئته اسم سيرل وكتبه **SARL** بدلاً من **SEARL** (ديريدا **1977b**). إنّ هذه التقنية لهي شِعْر الفلسفة الملموس.

والحقيقة أن اسم "ما بعد البنيوية" ليس بالاسم الذي يناسب تماماً كل هذا النتاج الفكري الذي نتناوله الآن، فهو ينطبق على واحد أو اثنين من كتّابنا هؤلاء، غير أنه لا ينطبق على معظمهم. فرولان بارت يمكن أن ندعوه ما بعد بنيوي بالفعل، ذلك أنه كان بنيوياً مُعْتَرَفاً به في وقت من الأوقات ثم تحول إلى مابعد البنيوية، بتأثير من ديريدا، وكريستيفا وغيرهما. وليفي شتراوس أيضاً كان بنيوياً معترفاً به، بل افتُرِضَ في بعض الأحيان أنه هو الذي ابتدع المصطلح أو الإسم، غير أن ليفي شتراوس لم يتخلَّ مطلقاً عن ولائه لهذا

النموذج، بصرف النظر عن مدى التعديل الذي لعله قد طرأ على آماله العلمية التي أوقفها على هذا النموذج.

أما لاكان فلم يكن بنيوياً قطّ، بالمعنى الضيق لكلمة بنيوي؛ فهو ذلك الفرويدي الذي حاول شدّ فرويد إلى عصر هيدغر في المقام الأول، وليس إلى عصر ليفي شتراوس أو سوسور. وديريدا هو ما بعد ظاهراتي، ولم يكن قطّ بنيوياً من أيّ نوع، على الرغم من الدور الهام الذي لعبه في وضع حدّ للبنيوية الفرنسية وابتداعه طريقة جديدة في **الكتابة** وإحلالها جزئياً محلّ الطريقة الدينية البنيوية كنوع من النظرية—الأدبية. وكذلك فإن ألتوسر وفوكو لم يكونا بنيويين بالمعنى الضيق للكلمة؛ فالنموذج الألسني الذي قام عليه ذلك الضرب من البنيوية ليس له إلا صلة واهية بالتاريخ، اللهم إلا بوصفه نوعاً من الحضّ العام على الدراسات التزامنية؛ كما أن ماركسية ألتوسر البنيوية هي شكل من البنيوية التاريخية، إن كانت أيّ شيء. وهذا ما تخفيه في بعض الأحيان واقعة أن قسطاً كبيراً من نظرية الخطاب الحديثة يتحدّر من ألتوسر، إلا أن فكرة "الخطاب" هي فكرة عامة وواهية، ويشكلّ تفادي ممارسة الألسنية جانباً من الهدف الذي تسعى إليه. وفوكو أيضاً ليس ما بعد بنيوي، إنما هو نيتشوي وما بعد ماركسي. ودولوز وغوتاري مؤلفا كتاب **اللا_أوديب**، ذلك الكتاب الغريب الذي يرى أنّه كان من الأفضل لنا لو كنا عبارة عن تجمعات فصامية من الرغبات بدلاً من كوننا أعضاء أوديبيين في مجتمع، هما نيتشويان وما بعد لاكانيين. أما جوليا كريستيفا، ما بعد البنيوية النمطية الأصلية من بعض النواحي، بهذا الشكل الجديد الذي طرحته من السيميائية التي يقتصر محتواها على مساءلة ذاتها (*Semeiotike*، ١٩٦٩)، فقد كانت باعتقادي أصغر بكثير من أن تمرّ بالمرحلة البنيوية أيَّ مرور، مع أنها ساهمت في إقناع رولان بارت بالتخلي عن البنيوية.

ومن سوء الحظ أن البنيوية وما بعد البنيوية قد صُدِّرَتا إلى إنجلترا وأميركا في هذا الطور الأخير، دون أن يتم التمييز بينهما قطّ على نحو سليم. فهما مختلفتان تماماً في الطابع وتقتضيان استجابتين مختلفتين تماماً. وقناعتي أنّ البنيوية قد كانت استراتيجية بحث مميزة وهامة، وهي لا تزال مستمرة على نحو ما في بعض البحوث العلمية الحديثة الواعدة جداً في

الألسنية والذكاء الإصطناعي؛ ويمكن لها على هذا الأساس أن تكون مفيدة في تقديم نظريات موضوعية في الأدب غير أنها تبقى قائمة على نموذج ألسني قاصر يعاني مما أدعوه "بؤساً منطقياً"، الأمر الذي يجعلها بحاجة إلى ضرب من التطوير والتنقيح الجذريين. أمّا ما بعد البنيويات الكثيرة فتبدو لي فقاعات من الصابون مناهضة للميتافيزيقيا بشعارات سياسية منقوشة عليها، والسبب الوحيد الذي يقف خلف افتراض أنّها تشكّل أساساً مناسباً للنظرية الأدبية هو أنها تشارك الأدب في كثير من خصائصه، بما في ذلك أنها خيالية. وسوف أعود إلى هذا الأمر وأطوّره في الفصلين التاليين اللذين أتناول فيهما كلاً من بارت وديريدا على التوالي.

كتب:

ليفي شتراوس: ليتش. إ. ١٩٧٠ *ليفي شتراوس.*

ليفي شتراوس ١٩٥٨، ١٩٧٦ *الأنثروبولوجيا البنيوية.*

لاكان: بينفينوتو. ب وكينيدي. ر. ١٩٨٦ *أعمال جاك لاكان.*

سوسور: كوللر. ج. ١٩٧٦ *سوسور.*

ألتوسر: إيليوت. ج. ١٩٨٧ *انعطاف النظرية.*

ألتوسر ١٩٨٤ *مقالات في الإيديولوجيا.*

ديريدا: نوريس. ك. ١٩٨٧ *ديريدا.*

فوكو: شيريدان. أ. ١٩٨٠ *فوكو: إرادة الحقيقة.*

فوكو ١٩٨٤ *مختارات من فوكو.*

كريستيفا: كريستيفا ١٩٨٦ *مختارات من كريستيفا.*

من أجل قراءة إضافية:

الأنثروبولوجيا وليفي شتراوس: كلارك ١٩٨٠، دوركهايم ١٨٩٥، دايسون- هدسن ١٩٧٠، هاريس، م في مجموع أعماله، ليتش ١٩٧٠، ليفي شتراوس في مجموع أعماله، مور، تيم ١٩٦٩، راغلان ١٩٣٦، ١٩٤٠، شالفي ١٩٧٥، تايلور ١٨٨١، ١٨٧١

الإتجاهات التحليلية النفسية: بوس ١٩٦٣، كاسيغو – سميرغل وغرونبرغر ١٩٧٦، كوبر ١٩٦٧، دولوز وغوتاري ١٩٧٢، فرويد، آنا ١٩٣٦، فرويد، سيغموند في مجمل أعماله، هيلمان ١٩٨٣، كوستنباوم ١٩٧٨، لابلانش وبونتاليس ١٩٧٣، مالكولم ١٩٨٢، ١٩٨٤، بياجيه في مجمل أعماله.

هيغل: كوجيف ١٩٧٩

التحليل النفسي ولاكان: كليمنت ١٩٨١، جيمسون ١٩٧٧، جونسون ١٩٧٧، لاكان ١٩٥٣- ١٩٥٥، وفي مجمل أعماله، ليماير ١٩٧٠، مكّابي ١٩٨١، موللر وريتشاردسون ١٩٨٢، راغلان – سوليفان ١٩٨٦، شنايدرمان ١٩٨٣، سِيديت ١٩٨١، سميث وكيريغان ١٩٨٣، توركل ١٩٧٩، ويلدن ١٩٧٢، ١٩٨٦.

البنيوية وسوسور: كوللر ١٩٧٥، ١٩٧٦، دو جورج ودو جورج ١٩٧٢، هوكس ١٩٧٧، كورزويل ١٩٨٠.

الماركسية وألتوسر: ألتوسر في مجمل أعماله، ألتوسر وباليبار ١٩٦٨، بينتون ١٩٨٤، دولينغ ١٩٨٤، إيليوت ١٩٨٧، ماكدونل ١٩٨٦ ،ماشري ١٩٦٦، بايتمان ١٩٨٣، بيشو ١٩٧٥.

تاريخ الأفكار وفوكو: فوكو في مجمل أعماله، هوي ١٩٨٦، شاخت ١٩٨٣ (عن نيتشه).

ما بعد البنيوية: بوجو ١٩٨٩، كوللر ١٩٨٣،١٩٨١، دولوز وغوتاري ١٩٧٢، ١٩٨٠، ديريدا في مجمل أعماله، هارلاند ١٩٨٧، كريستيفا في مجمل أعمالها، ليسيركل ١٩٨٥، ستاروك ١٩٧٩، تاليس ١٩٨٨. انظر أيضاً الفصول ٤، ٥، ٧ من هذا الكتاب.

علم النفس المعرفي والذكاء الاصطناعي: بلاكمور وغرينفيلد ١٩٨٧، بلومفيلد ١٩٨٧، سيرل ١٩٨٤.

عموميات: كوللر ١٩٧٥، هوكس ١٩٧٧، ميركور ١٩٨٦، سكْرَتن ١٩٨٥، سوبر ١٩٨٦، تاليس ١٩٨٨.

من أجل العناوين والناشرين نُحيل القارئ إلى قائمة المراجع والمصادر في نهاية الكتاب.

الفصل الرابع
مسار رولان بارت
الطريق إلى البنيوية ومنها إلى الآداب الجميلة مرّة أخرى

خلاصة

مسار رولان بارت هو مسار انتقال ناقد أدبي فرنسي من الاهتمام بتقديم كتّاب طليعيين مثل بريخت وروب غرييه والتعليق الساخر على "أساطير" البرجوازية إلى البنيوية السيميولوجية وتحوّله في أوائل الستينيات إلى ضَرْبٍ من العالِم الذي ترك أثره لدى فرع علمي كامل من السيميولوجيين اللاحقين ممّن سبق له هو نفسه أنّ نظر إليهم نظرة شكّ وريبة، ثم تحوّله بعيد عام ١٩٦٧، بتأثير من ديريدا وكريستيفا، من نظريات بنيوية بنّاءة إلى قَلْب هذه النظريات والإطاحة بها (كما في كتابه *س/زد*، ١٩٧٠)، آخذاً طريق الرجعة إلى الجانب الأدبي والصوت الشخصيّ؛ بانياً إيروسيات النصّ (*لذّة النصّ*، ١٩٧٣)، وكذلك صوفيّةً نصّيةً لا تتلاءم معها النظرية التحليلية (*من العمل إلى النصّ*، ١٩٧١)؛ حيث يبدو النصّ ضمن هذا النوع من الصوفيّة، مثل **الروح** لدى هيغل؛ إذْ أنّ النصّ وحده من يمكنه أن يعرف ذاته. ولقد تركت هذه الصوفيّة النصيّة أثراً بالغاً لدى ما بعد البنيوية.

١. من ناقد يساري إلى عالمٍ في الكتابة: مدخل

أهمُّ ما يتعلّق برولان بارت هو مساره؛ أي ذلك السبيل الذي اتّخذه تطوره، والطريقة التي انتقل بها من مجموعة من التأثّرات إلى مجموعة أخرى. ولا يعني هذا أننا ننكر أهميته الكبيرة كناقد، وخاصةً ما قام به للتعريف بالـ **nouveau roman**[١]

١- بالفرنسية في النص الأصلي: الرواية الجديدة. (م)

وببريخت، أو أننا ننكر ماله من أهمية ككاتب، أو كأديب مفكّر، أو كمولّد للآراء والأفكار ومبتكر لها، أو كناقد للثقافة وصحافيّ يساريّ، أو كرائد لدراسة الثقافة الشعبية في فرنسا. غير أنّ أهميته الأساسية تنبع من كونه ممثّلاً للزيّ الثقافي الرائج الخاص بالبنيوية السيميولوجية ورائداً له، طوراً بعد طور ومرحلةً بعد مرحلة، في الحياة الثقافية الفرنسية عموماً وفي الثقافة الأدبية الفرنسية على وجه الخصوص. ومن يدرس سيرة بارت يمكنه أن يرى ما كان عليه ذلك الشكل المحدّد من البنيوية الذي تمّ استبداله؛ وما الذي كان يقدّمه في الأصل؛ وكيف تطور ثمّ انقلب على نفسه؛ وكيف تمّ التخليّ عنه في نهاية المطاف. ففي كلّ مرحلة من مراحل هذا السياق، كان بارت في طليعة الزيّ الفكري الرائج، بل وأطلقه؛ وتمثّلت مكافأته في أنّه يقف الآن بوصفه أفضل ممثّل لهذا الزيّ. ولقد كان بارت فخوراً بمساره، وأشار إلى ذلك صراحةً في سيرته الذاتية الموجزة ***رولان بارت بقلم رولان بارت*** (بارت ١٩٧٥، ص ١٩٥) وسوف أعود لاحقاً إلى هذا.

وسوف نرى أيضاً أنّ من الممكن تقسيم أعمال بارت في أربعة أطوار كبرى. الطور الأول هو الطور ما قبل البنيوي، طور ***درجة الصفر للكتابة*** (١٩٥٣)، ومقالاته الأولى في ***مقالات نقدية*** (١٩٦٤)، بما فيها أربع مقالات جيدة عن بريخت وثلاث عن روب غرييه، وكذلك ***أسطوريات*** (١٩٥٧). (ولن أتطرّق هنا إلى كتابيه ***ميشليه وعن راسين***).

وربما كان من الممكن أن نُطلق على هذا الطور إسم "رولان بارت في عصر سارتر"؛ فعلى الرغم من التأثيرات الأخرى، كتأثيرات بريخت وروب غرييه، إلا أنّ أحداً لم يُلْقِ بظلّه على بارت مثل سارتر. فبارت المولود عام ١٩١٥، كان يصغر سارتر بعشرة أعوام، وكان مثله مثقفاً أدبياً يسارياً، معادياً قليلاً للنظام الأكاديمي الفرنسي ومعادياً بقوة للبرجوازية. إلاّ أنّ سارتر كان أكثر من ذلك. فهو الزعيم المفوّه للوجودية، المدرسة الفلسفية السائدة في باريس. أمّا بارت فلم يكن لديه في الخمسينيات مثل هذه الخلفيّة، وإنما كان أمره مقتصراًعلى مجموعة من التبصّرات غير المنظّمة في الطابع الاصطناعي للثقافة البرجوازية، وعلى ضربٍ من الماركسية غير الحزبية ومن التحليل النفسي غير الأرثوذكسي ممّا كان متوفّراً أصلاً في باريس. ولذلك لم يكن ثمّة مجال لبارت لأن يحلّ محلّ سارتر بوصفه الحكم

الفيصل في الموضة الفكرية الفرنسية. ولم يتمّ إنزال سارتر عن عرشه إلا في الستينيات؛ وقد اقتضى ذلك إسهام المكتب السياسي البنيوي برّمته؛ ليفي شتراوس، ولاكان، وبارت، وألتوسر، وفوكو، وديريدا الذين عُرِفوا خطأً بأنهم حكومة واحدة في ميدان الخياليّ.

بيد أنّ هذا الصراع يفسّر جزئياً لماذا يمثّل *درجة الصفر للكتابة* (١٩٥٣) النصّ النظريّ الأساسي بين أعمال بارت ما قبل البنيوية في الخمسينيات. ففي هذا الكتاب يقدّم بارت سجالاً أضرم شرارته حضور **الرواية الجديدة** الحداثية ويوجّهه بصورة أساسية ضد كتاب سارتر *ما الأدب؟* (١٩٤٨)، الذي انحاز فيه إلى الكتابة "الملتزمة" سياسياً. لكن بارت لا يقدّم سجاله بصورة جدال بسيط، بل بأسلوب غامض ومُلَغَز أشبه ما يكون بعمل سارتر الفلسفي الرئيسي *الكينونة والعدم*. فما من عمل من أعمال بارت في هذه الفترة يداني في صعوبته *درجة الصفر للكتابة*. ولو قارنّا به *مقالات نقدية وأسطوريات* لبدا الأول واضحاً ومباشراً ولأمكن وصف الثاني بأنه ينتمي إلى الصحافة الشعبية.

لقد ترك كلّ من بريخت و**الرواية الجديدة** أثراً بالغاً وباقياً على بارت. فقد ظلّ، من البداية إلى النهاية، معادياً للواقعية البرجوازية المعتادة في الفنّ، ومتحيّزاً لذلك النوع من الفنّ الذي يُعْلِنُ عن كونه مصنوعاً صناعةً بل ويحتفي بهذه الصنعيّة، وهو النوع الذي كان بريخت منظّره الأكبر في ميدان المسرح، مع أنّ بارت أصبح لاحقاً أقلّ احتفاءً بالتعليمية قياساً ببريخت. أمّا تناول بارت للقوالب الثقافية النمطية في كتابه *أسطوريات*، فكان مجانساً لتناوله الفنّ. فكلّ مثال جديد من قالب ثقافيّ نمطيّ أو كلّ **أسطورة** كما يدعوها بارت على نحوٍ مختلط ومشوّش، هو بالنسبة له طريقة أخرى تعمل البرجوازية من خلالها على جعل نظرتها الإيديولوجية للعالم تبدو وكأنها واقعة طبيعية ليس غير؛ الأمر الذي حدا ببارت إلى توطين نفسه على تقويض هذه القوالب النمطية عن طريق السخرية منها والاستهزاء بها.

غير أنّ السخريات الصحفية الخفيفة ومجموعة المقالات المدرجة في *أسطوريات* - والتي لا تزال إلى اليوم الأوسع قراءةً بين أعمال بارت كونها الأسهل قراءةً وكونها الأفضل كتابةً لأنها الأبعد عن الكلام الطنّان والرنّان- تحظى في المقالة الأخيرة من الكتاب وعنوانها

"الأسطورة اليوم" بنوعٍ من الأساس النظري الذي يضع بقية المقالات في إطار نظرية في السيميولوجيا والإيديولوجيا شاملة جداً بحيث يمكن أن تشتمل على ***درجة الصفر للكتابة*** بوصفه "أسطورة للأدب" هو ذاته. فطموح بارت ما كان ليقتصر في هذه الفترة على أن يكون ناقداً مسلّياً ومضحكاً يسلّط نقده على الافتراضات البرجوازية اللاواعية المزعومة. والمقالات المنشورة في كتابه ***أسطوريات*** تبدو على الدوام مدهشةً بعض الشيء لثقل الدلالة السيميولوجية التي حُمِّلَتْ عليها في النهاية.

أمّا الطور الثاني من أطوار بارت فهو الطور البنيوي والسيميولوجي الصريح. ولم يتغيّر هدف بارت السياسي الأساسي في هذا الطور، فقد ظلّ على اعتقاده أنّ نوعاً محدّداً من الثقافة الطبقية - هو الإيديولوجيا البرجوازية- قد **أُضْفِيَتْ عليه الصفة الطبيعية** عن طريق الأساطير، والتمثيلات، والصور، أو **الدواليل** التي يستخدمها البشر. كما ظلّ عازماً على تقديم مساهمته السياسية بنزع الصفة الطبيعية عن هذه الدواليل. بيد أنه راح يحلم بأن يقوم بذلك عن طريق تطوير علمٍ للدواليل؛ علم السيميولوجيا الذي سبق لسوسور أن تخيّله، والذي سعت خلفه المناهج البنيوية التي تم تطويرها انطلاقاً من أعمال سوسور وجاكوبسون على يد مفكرين مثل كلود ليفي شتراوس. ومن أجل هذه الغاية الضخمة فإن بارت لم يقتصر على قراءة أعمال هؤلاء المفكّرين وتمثّلها، بل قرأ أيضاً أعمال الألسنيين المعاصرين، من فرنسيين، وإنجليز، وأميركيين، أمثال مارتينيه، وبنفنيست، وهاليداي، وز. س. هاريس، وإيمون باتش.

ويمكن لنا أنّ نرى في مقالة بارت "الأسطورة اليوم" مدخلاً لهذا الطور، بل إنها لا تزال بمثابة البيان الأوسع قراءة لهذا الطور. غير أنّ كتاب بارت ***مبادئ السيميولوجيا*** (١٩٦٤)، وهو نوع من كتاب الجيب الأوليّ الذي يتناول الأفكار السوسورية ويمكن للسيميولوجيّ أن يستخدمه، يقدّم الأوجه الشكلية للسيميولوجيا على نحو أوضح بكثير وبطريقة أشمل. ويتمتّع هذا الكتيّب بكل مزايا الكتيّب الجيد؛ وإذا ما كان بارت يبدي فيه شيئاً من الغموض في بعض الأحيان، فليس لأنه عاجز عن الكتابة بوضوح.

كما تنتمي إلى هذا الطور أيضاً بعض المقالات الأخيرة في كتاب بارت *مقالات نقدية*، وقد قُدِّم بعضها بالإنجليزية لأول مرّة في المختارات المفيدة التي اضطلع بها ستيفن هيث وجمعها في كتاب عنونه بـ*الصورة، الموسيقا، النصّ* (بارت ١٩٧٧)، ربما كان يشتمل على أوضح بيان وضعه بارت للبرنامج البنيويّ الرفيع، علماً أنّ المقالة المعنونة "مدخل إلى التحليل البنيوي للسرد" كانت قد نُشِرَت أولاً في مجلته **Communications** (٨، ١٩٦٦). أمّا العمل الذي يظهر فيه جهد بارت وكدّه أكثر ما يظهر في هذه المرحلة (١٩٥٧-١٩٦٣) فهو دراسة واسعة المدى للغة الموضة، *نظام الموضة*، تقوم على "مجموعة كاملة" من الأمثلة يقدّمها في موضة ألسنية حسنة. ولقد وصف بارت لاحقاً موقفه في هذه المرحلة بعبارة مقتضبة هي "حلم العلميّة".

غير أنّ هذا الحلم تبخّر في الطور الثالث، ما بعد البنيوي. ليس بالنسبة لبارت وحسب، بل لدى الجميع. وربما كانت الندوة الدولية التي عُقِدَتْ في جونز هوبكنز عام ١٩٦٦ واحدةً من نقاط الانعطاف الأساسية، حيث جاءت باريس كلها إلى بالتيمور، وكان بارت ممّن حضروا. ومع أنه لم يكن آنذاك راضياً عن الألسنية كلّ الرضا، إلا أنه قدّم مقالة تحمل عنواناً هزلياً هو "هل الكتابة فعل لازم؟" بدت أرثوذكسيةً في بنيويتها إلى حدّ بعيد. غير أنه كان هناك اثنان آخران بين الأسماء التي حضرت، اثنان مشؤومان ينذران بسوء، هما جاك لاكان وجاك ديريدا؛ وكان ما قدّماه أمراً مختلفاً تماماً؛ انتقادات محيّرة، تضرب في كلّ اتجاه، لكلّ فكرة من أفكار البنيوية السيميولوجية. فقد تناولت مقالة لاكان موضوع "البنية بوصفها شرط الآخرية الأساسي لكلّ ذات أيّاً كانت"، أمّا مقالة ديريدا فكان عنوانها "البنية والدالول واللعب في خطاب العلوم الإنسانية".

وبين عام ١٩٦٦ و١٩٦٨ تمثّل بارت هذه الانتقادات الجديدة، التي بدت كأنها تحيل الثقة البنيوية بالنفس إلى ضربٍ من السذاجة. وفي عام ١٩٦٨ حصل شيء آخر بدا وكأنه يحيل السياسة القديمة إلى ضرب من السذاجة. هذا الشيء هو ثورة الطلاب التي تزامنت مع إضراب عشرة ملايين عامل ممّا كاد يؤدي إلى الإطاحة بحكم ديغول. وابتداءً من عام ١٩٦٨- ١٩٦٩ قدّم بارت حلقة بحث طويلة حول قصة قصيرة واحدة لبلزاك، وكان قد أراد لها في الأصل، ومن غير شكّ، أن تكون تمريناً تطبيقياً في النظرية البنيوية، لكن ما نتج عن ذلك، في الظروف الجديدة، كان تعليقاً مسهباً غريباً وصعباً على (٥٦١) شذرة من شذرات

النصّ، فضلاً عن (٩٣) خروجاً عن النصّ يدمج بارت في بعضها نسخاً بارتية من الأفكار اللاكانية والديريدية، وفي بعضها الآخر تصورات وتقديراتٍ سخيفة ورديئة. وكان هذا كتاب *س/زد*، حيث يقدّم بارت نظرياتٍ بنيوية ويطيح بها في الوقت ذاته، وحيث يبدو في أغلب الأحيان وكأنه يحاكي محاكاةً مضحكةً ذلك المشروع العلمي الذي سبق له أنّ اعتنقه ودافع عنه. وقد أطلق بارت على عمله في هذه المرحلة اسم "التحليل النصّي" غير أنّ الاسم الصحفي الشعبي كان **ما بعد البنيوية**.

وتنتمي إلى هذا الطور أيضاً بعض المقالات النقدية المكتوبة في أواخر الستينيات وفي السبعينيات، وثمّة بعض منها في كتاب *الصورة، الموسيقا، النصّ*. وقد أفضى هذا الطور بالتدريج إلى أعمال مثل *لذّة النصّ*، *إمبراطورية الدواليل*، *خطاب عاشق*، والسيرة الذاتية المجتزأة التي تضمّ ألبوماً من الصور الشخصية، *بارت بقلم بارت*. وهي أعمال تمثّل طوراً أخيراً هو شكل شخصيّ جداً من الميل إلى الآداب الجميلة، لم تتبخّر فيه المزاعم العلمية القديمة وحسب، وإنما اليسارية أيضاً، والعداء السياسي للبرجوازية.

يعكس كلّ طور من هذه الأطوار الأربعة حركةً ثقافيةً في الأوساط الفكرية الفرنسية، كما ينعكس فيها؛ على الرغم من أنّ بارت يبدو كأنه قد توقّع التأرجح العام نحو اليمين في تلك الأوساط قبل سنوات عدّة. وبقراءة بارت، في أطواره الثلاثة الأولى على الأقل، يمكن للمرء أن يشعر بتغيّرٍ جارٍ في مناخ فكري كامل. وبارت مرجع موثوق فيما يتعلّق ببعض الأمور على الرغم من غندوريته[1] الفكرية التي هيمنت على عمله في النهاية وتجلّت في نزوعه إلى استخدام أفكار ومفارقات تبدو مرقّعةً ترقيعاً إلى بعضها بعضاً دون اهتمام يُذْكر بصحتها. ومع أنك لا تستطيع أن تتعلم الألسنية من بارت، إلا أنّ كتابه *مبادئ السيميولوجيا* يمثّل الصورة التي اتخذتها السيميولوجيا في أذهان جيل كامل، والصورة التي كانت عليها تلك السيميولوجيا، تالياً، في ذلك الزمان والمكان.

وغندورية بارت تمثّل عَرَضاً حقيقياً من أعراض فترتها وتدلّ عليها، على الرغم من اتّسامها بطابع شخصي شديد. وها هنا مثالان من تعليقات بارت على الجدول الوارد أدناه يبديان نكهة باريسية

١- الغندورية، dandyism، فضلاً عن كونها تشير إلى شدّة التأنق في الملبس والمظهر، تشير أيضاً إلى أسلوب أدبي وفني عرفه النصف الثاني من القرن التاسع عشر وتميّز بالتكلّف والإفراط في التأنق.(م)

مميّزة من البلاغة الاستعراضية. فبارت يستخدم كلمة "تناصّ" في الإشارة إلى كتّاب تركوا تأثيراتهم عليه، غير أنه لا يرى أنّ هذه الأخيرة هي تأثيرات؛ "فالتناص ليس حقل تأثير بالضرورة؛ إنما هو بالأحرى موسيقا أشكال بلاغية، واستعارات، وكلمات- أفكار، انه الدالّ بوصفه **سَيْرانة**[1] "وهو يستخدم أيضاً كلمة "أخلاق" ليشير بها إلى اهتماماته في مرحلته الأخيرة، غير أنّ ثمّة بوناً شاسعاً يفصل ذلك عن أيّ أخلاق عادية؛ "فالأخلاق **morality** ينبغي أن تُفْهَم بوصفها المقابل النقيض لعلم الأخلاق **ethics** (إنها التفكير في الجسد في حالة لغة)". ويبقى أنّ ثمة شيئاً مؤكّداً وهو أنّ أيّ قارئ ينظر في هذه الكلمات سيتمكّن من أن يحدد زمان بارت ومكانه على نحوٍ دقيق ضمن حالة محدّدة من الإثارة الباريسية في أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات، الأمر الذي ينمّ على ما يتميّز به بارت من خاصيّة تمثيلية.

التناص	الجنس	الأعمال
(أندريه جيد)		(رغبة في الكتابة)
سارتر	الأساطير الاجتماعية	*درجة الصفر للكتابة*
ماركس		كتابات في المسرح
بريخت		*أسطوريات*
سوسور	السيميولوجيا	*مبادئ السيميولوجيا*
		نظام الموضة
سولير ، كريستيفا	النصّية	*س/زد*
ديريدا ، لاكان		*ساد ، فورييه ،لويولا*
		إمبراطورية الدواليل
نيتشه	الأخلاق	*لذة النص*
		بارت بقلم بارت

١- السّيْرانة، siren، واحدة من مجموعة كائنات أسطورية إغريقية لها رؤوس نسوة وأجساد طيــور، كانــت تسحر الملاّحين بغنائها فتوردهم موارد الهلاك. وتُقَال أيضاً للمرأة المغوية أو الخطرة أو الفاتنة ... (م)

٢. الردّ على سارتر: درجة الصفر للكتابة

١.٢ . مفهوم "الكتابة"

درجة الصفر للكتابة هو عمل ما قبل بنيوي؛ وهو متأثّر تأثراً واضحاً بالرواية الجديدة، وبروب غرييه خاصة (مع أنه يشير إلى كامو وكينو وغيرهما)؛ كما يمكن رؤيته كنوعٍ من إعادة التفكير النظري ذي الوزن الثقيل بكامل الأدب الفرنسي بغية إفساح المجال للرواية الجديدة. وإذا ما كان *درجة الصفر للكتابة* موجَّهاً ضدّ أحد، فهو موجَّه ضد سارتر؛ غير أنّ ذلك يصحّ على أيّ مشروع نقديّ عام ١٩٥٣، بما في ذلك مشروع سارتر نفسه. أمّا العمل الذي استهدفه بارت فهو كتاب سارتر *ما الأدب؟* (١٩٤٨)، كما تشير سوزان سونتاج في تصديرها لترجمة ليفرز وسميث لكتاب بارت.

ومقاربة بارت هي مقاربة يجدها الألسنيّ أو الفيلسوف التحليليّ (بوصفه نقيضاً للفيلسوف الظاهراتيّ) غير ملائمة؛ فهو يضع حدوداً نظرية عميقة - بين اللغة والأسلوب، والكتابة، مثلاً- على أساس حَدْسيّ، وينمّ على جهل كامل تماماً بالعلم المرتبط بهذه الأمور، أي الألسنية. فاللغة عند بارت ليست موضوعاً مجّرداً مبنيّاً، من النوع الذي اقترحه سوسور. إنها، بالنسبة للكاتب على الأقل، أفقٌ إنساني يوفّر، على حافة الإدراك إلى هذا الحدّ أو ذاك، ضَرْباً من الألفة. وقيمة هذه الألفة سلبية؛ فالقول بأن كامو، وكينو، يتكلمان اللغة ذاتها لا يعدو كونه إشارةً إلى كلّ اللغات الأخرى، القديمة والمستقبلية، التي لا يتكلمانها. (بارت ١٩٥٣، ١٩٧٢، ص ١٠)

إنها لمزاعم مربكة ومحيّرة. وهي تصبح أقلّ إرباكاً حين نتذكّر أنّ كلمة "أفق" تنتمي إلى علم الظاهرات الهوسرليّ، حيث لا يُنْظَر إلى اللغة بوصفها ظاهرة موضوعية، كما ينظر الألسنيّ، بل يُنْظَر إليها من وجهة نظر التجربة الذاتية، بوصفها توفّر خلفيةً نختبر الأشياء قبالتها ونفهمها. وما إن نضع أيدينا على هذه المقاربة الذاتية والاستعارية، حتى يسهل علينا أن نفهم تناول بارت لمفهوم الأسلوب. فالأسلوب، عند بارت، هو ظاهرة مُفْرِخَة، تحويلٌ لخَلْطٍ **Humeur** من الأخلاط (مزاج ؟ سائل من سوائل البدن؟). وإذا ما كان للكلام بنية

أفقية، فإنَّ للأسلوب بنية شاقولية؛ حيث يغوص إلى أشدّ الذكريات خصوصيةً. والأسلوب ما هو إلا استعارة، يعرّفها بارت هنا على نحو غريب بأنها معادلة بين البنية الأدبية والبنية الجسدية (اللحميّة) للكاتب، ليضيف بعد ذلك بين هلالين أنّ من الضروري أنّ نتذكّر أنّ البنية هي مستودع ديمومةٍ ما.

أمّا النقطة الأخيرة فهي أكثر إرباكاً بعد. فالمرء يميل لأن يتساءل: لماذا يجب أن نتذكّر ذلك؟ هل هو صحيح؟ هل يعني شيئاً؟ والحقيقة أنّ كلّ ما يبتغيه بارت هو العمل على تطوير مقولة ثالثة، هي التي تهمّه حقاً، وهذه المقولة هي **الكتابة** فبارت يقول إنّ بين اللغة والأسلوب ثمّة متّسعاً لواقع شكليّ آخر: هو **الكتابة L'écriture**. ففي أي شكل أدبيّ، ثمّة اختيار عام لنبرةٍ، لروحيّةٍ، وهنا بالذات يلتزم الكاتب بنفسه، ويتفرّد. فاللغة والأسلوب نتاج طبيعي للزمن وللشخص بوصفه كياناً بيولوجياً؛ أمّا هوية الكاتب الشكلية فلا تتوطّد حقيقةً إلا خارج هذين النطاقين؛ حيث المُتَّصَل المكتوب يصبح دالولاً كلياً، اختياراً لموقف إنساني، وتأكيداً لخير معين. انه يُلْزِم الكاتب بتوصيل حالةٍ من السعادة أو الشقاء، ويربط شكل نطقه، الذي هو معياريّ عام ومتفرّد وحيد في الوقت ذاته، بالتاريخ الواسع للبشر الآخرين. ففي حين أنّ اللغة والأسلوب قوتان عمياوان، فان الكتابة فِعْلُ تضامنٍ تاريخيّ (ص١٢- ١٤).

لقد رأينا أنّ منهج بارت التحليلي هو منهج ظاهراتي، بقدر ما يمكن للمرء أن يُطْلِق عليه اسماً فلسفياً؛ وذلك يعني أنه يضع حدوداً وتمايزاتٍ تبدو له متوافقة مع سماتٍ جوهرية في التجربة أو الاختبار، ويعبّر عن هذه الحدود والتمايزات عن طريق أيّ استعارة أو أيّ وسيلة بلاغية أخرى تبدو له قادرةً على نقلها وإيصالها. وهو منهج في التحليل كانت موضة الوجودية هي التي أضفت عليه نوعاً من الشرعية الفلسفية. وهو منهج يمكن وصفه أيضاً بأنه انطباعي. ولا أعتقد أنّ من الممكن للألسنية الموضوعية أنْ تفيد منه بشيء؛ فالحدود والتمايزات اعتباطية وفارغة. غير أنّ الألسنية الموضوعية ليست كل شيء بالطبع.

ويكاد الأمر يبدو كما لو أن بارت عازم على إحلال سارتر أفضل محلّ سارتر، وذلك عن طريق استبداله بتمييز سارتر الثنائي البسيط بين اللغة والأسلوب تمييزاً ثلاثياً أدقّ بين اللغة، والأسلوب، والكتابة. ولعل هذا أنّ يكون ذا قيمة لبعض الأغراض النقدية القائمة على الحدس والبداهة؛ وإلا كيف سنفسر إطراء سوزان سونتاج دقّة بارت وحذاقته؟

ولسوف تحظى مقولة **L’écriture**، التي تُتَرْجم على أفضل وجه بـ **"الكتابة"** بأحرف مشدَّدة، بمستقبل زاهر في الفكر ما بعد البنيويّ؛ فقد تبنّاها ديريدا - أو أخذها من هوسرل بصورة مستقلّة- بوصفها واحداً من مفاهيمه الرئيسة الميتافيزيقية/المناهضة للميتافيزيقا، حيث اضطلعت بكثير من صفات الله (ديريدا، ١٩٦٧b) غير أنّه ليس واضحاً في الحقيقة ما إذا كان المعنى الذي أعطاه ديريدا لهذه الكلمة هو المعنى ذاته الذي أعطاه لها بارت، وذلك لأنه ليس واضحاً ما هو المعنى الذي يعطيه لها ديريدا. ولكن ربما كان معنى ديريدا مشتملاً على معنى بارت مادام مشتملاً على كلّ شيء.

وبارت لايقتصر على الانخراط في لعبة تقنية مع سارتر، وإنما يقوم بما هو أكثر من ذلك بكثير. فهو يضع نصب عينيه هدف مناهضة السارترية مناهضةً جوهرية. فقد رأى سارتر أنَّ على الناثر أو الناقد أن يكون ملتزماً، وأن يكشف العالم ويغيّره (سارتر١٩٤٨، ص ١١-١٢). وغالباً ما يعني هذا أن يكون ملتزماً بالمعنى القديم للكلمة، فيكون في هذا الجانب السياسيّ أوذاك. كما رأى أنّ هذا الخيار هو مايعطي الكتابة مضمونها، وأنّه الخيار الأول والجوهريّ، في حين أنّ خيار الأسلوب أو الطريقة هو ثانويّ، ويكاد أنّ يكون آلياً وتلقائياً.

أما ثمن هذا الموقف، إذا ما كان الناقد المعنيّ في اليسار السياسي، فينبغي أن يكون ضرباً من غياب التعاطف مع الأدب الحداثيّ والأدب القائم على التجريب، هذا الأدب الذي يتّسم بأسلوب ثوري أو طريقة ثورية في الكتابة بوصفهما ميزته الأشدّ وضوحاً، والذي يضطر لأن يبدو نخبوياً وربما رجعياً. فإذا ما كنتَ في صفّ البروليتاريا، كيف يمكنك أن تستحسن، كما يفعل سارتر ومعظم النقّاد المحدثين الجدّيين، أعمالاً أدبية لا يمكن للبروليتاريا أن تأمل بفهمها، أعمال تخاطب حساسياتٍ، وطبقاتٍ، وأذواقٍ أخرى مميّزة؟ وكيف يمكنك أن ترفض أعمالاً متاحة لذوي التعليم العادي وتتّخذ الجانب السياسي الصحيح في الوقت ذاته، كروايات الواقعية الاشتراكية؟ كلّ النقّاد الملتزمين سياسياً واجهوا هذه الإشكالية.

لكن الحلّ الذي يقدّمه بارت لهذه الإشكالية ليس حلاً أصيلاً من عندياته. واعتقادي أنّه مُسْتَمَدّ في جوهره من بريخت، الذي واجه هذه الإشكالية كواحدة من الإشكاليات الأساسية بالنسبة لعمله، بوصفه كاتباً مسرحياً اشتراكياً وحداثياً في الوقت ذاته؛ كما أنّ

الأفكار التي تقف خلف هذا الحلّ تعود إلى مرحلة الشكلانية الروسية. وقد أضحى هذا الحلّ حلاً معيارياً سائداً بالنسبة للنقد اليساري المعاصر، ويتمثّل في النظرة التي ترى أنّ ثورةً في السياسة تقتضي ثورةً في الشكل. أمّا إسهام بارت فيتمثّل في الإلحاح على الأوجه الألسنية لهذه النظرة. فالالتزام الحقيقيّ، بالنسبة لبارت، يكمن في طريقة الكتابة التي يتبنّاها الكاتب. وكتاب بارت يقدّم توصيفاً مقتضباً، وبالغ التجريد، لدلالة الطرائق الكتابية التي عرفها التاريخ الأدبيّ، هذه الطرائق التي بلغتْ ذروتها، بالطبع، فيما تتّسم به **الرواية الجديدة** من "درجة صفر للكتابة". (ولا بدّ أن أقول هنا إنني بعيد عن التعاطف مع هذه الفكرة العامة الأدبية جداً عن الالتزام، وإنني أتعاطف في هذا المجال مع سارتر؛ والشبهة هنا هي في أنّ موقف بارت يحلُّ الالتزام الرمزي محل الالتزام الفعليّ، ويفضي في النهاية إلى عدم الالتزام، وهذا ما أفضى إليه فعلاً في النهاية).

و***درجة الصفر للكتابة*** هو كتاب ما إنْ يدخل فيه المرء حتى تصبح مرجعيته أو إحالته أضيق ممّا توحي به لغته المجردة. فبارت يتكلّم على الأدب عموماً، كما لو كان أدب العالم كلّه في ذهنه؛ غير أنّ هذا العالَم سرعان ما يبدو أنه يكتب بالفرنسية. وهكذا يقول بارت إنّ التحريف الذي حاول فيكتور هوغو إلحاقه بالبحر الشعري الإسكندري كان ينطوي مذ ذاك على كامل مستقبل الشعر الحديث. فهذا البحر هو الأشد ترابطاً بين جميع البحور، وما تمّت محاولته هو التخلّص من فكرة الروابط وإحلال تفجير الكلمات محلّها. فالكلمة تشعّ أمّام سلسلة من العلاقات الفارغة؛ والقواعد تفقد غرضها الأساسي، وتصبح علماً لنظم الشعر ومجرّد تغيّر في المقام لا يدوم إلا ليقدّم **الكلمة**. وهذا لا يعني أنّ الروابط تُحَلّ؛ بل يعني أنها محاكاة ساخرة لنفسها، أو فراغ ضروري لكي تبرز كثافة الكلمة من خواءٍ سحريّ، مثل صوت ودالوال دون قعر، مثل "غضبٍ شديد وسرٍّ غامض". أمّا في الكلام الكلاسيكي، من جهة أخرى، فإنّ "الروابط هي التي تقود الكلمة" (ص ٤٦).

ليس واضحاً بالضبط وعلى الدوام ما **يعنيه** بارت بهذا، أو بما سبقه، أو بمعظم المقاطع في ***درجة الصفر للكتابة***؛ أمّا ما يفعله فواضحٌ تماماً. فهو، بهذا الأسلوب الذي يتوسّل الاستعارة واستحضار الأرواح بقدر ما يتوسّل السجال الصّوْريّ في توصيل ما يريد توصيله، يقدّم

ضرباً من إعادة التأويل لخارطة الشعر الفرنسي القارّة والمقبولة بما فيها من شعر كلاسيكي، ورومانسي، وحديث. أمّا صحّة أحكامه فهي مسألة بيد نقّاد الأدب الفرنسيين الآخرين، فهم وحدهم من يمكنه القول ما إذا كانت استعارات بارت قد التقطت الشعور السديد. ومما يُطْرَح أيضاً ما إذا كانت لهذه المادة أيّ قيمة مهما تكن خارج الأدب الفرنسي، أي كنظرة أدبية عامّة، على الرغم من أنها قد تقدّم بعض المعطيات الانطباعية عن واحدٍ من الآداب؛ حيث يمكن للمرء أنّ يناقش ما إذا كان الشعر الإنجليزي في القرن الثامن عشر، برومانسيّه وحديثه، يمثّل حالة شبيهة على الأقلّ.

٢.٢ . تطور طرائق الكتابة

إنّ تناول بارت لتطور طرائق الكتابة البرجوازية وتحطّمها هو تناول مقتصر على فرنسا بصورةٍ أشدّ مواربةً والتواءً. وهو يحكي هنا ثلاث قصص متوازية. أولّها وأعلاها شأناً في الحقيقة هي عبارة عن تاريخ ماركسي لتطور المجتمع الطبقي. والأحداث الأساسية هنا هي الثورات الثلاث، في عام ١٧٨٩، حين قامت البرجوازية بثورةٍ باسم الجميع، بما في ذلك البروليتاريا؛ وفي عام ١٨٤٨ حين انفصلت مصالح البرجوازية عن مصالح البروليتاريا على نحوٍ حاسم؛ والثورة القادمة، حين تقوم البروليتاريا بثورتها ضد البرجوازية. أمّا القصة الثانية فهي قصة تغيّراتٍ في الإيديولوجيا. والثالثة قصة تغيّراتٍ في اللغة. والمشكلة لدى بارت هي أنّ هذه القصص ليست منسجمةً مع بعضها بعضاً كما يجب ولا تربط بينها روابط سببيّة قوية كما يريد أن يوحي.

فهو يشير إلى أن القرن السادس عشر وبداية السابع عشر قد عرفا عدداً كبيراً من اللغات الأدبية، لأنّ الناس كانوا لا يزالون في محاولة لمعرفة الطبيعة لا في محاولةٍ للتعبير عن جوهر الإنسان. ولذلك فان كتابة رابليه الموسوعيّة وكتابة كورني قبلها تشتركان في لغةٍ حيث الزخرف هو طريقة لاستقصاء سطح العالم. ويمكن القول أنّ الأدب الفرنسي إلى عام ١٦٥٠ لم يمضِ أبعد من مشكلة اللغة، ولذلك لم يدرك الإمكانية التي تنطوي عليها طرائق الكتابة وذلك كما يقول بارت، "لأن اللسان مادام لم يتيقّن من بنيته ذاتها، فإنّ أخلاقيات اللغة تكون مستحيلة..." (ص ٥٥- ٥٦).

ولو كنّا بريطانيين؛ أو كنّا، مثل بارت بعد عقدٍ {من كتابه هذا}، قد تمثّلنا بعض الألسنية، فلا بدّ أن نتساءل ما الأساس الذي تنهض عليه مثل هذه التعميمات الشاسعة والمتّسمة بالأناقة اللغوية. إنها تبدو (إذا أطلقنا حكماً متّسماً بالأناقة اللغوية أيضاً) نوعاً من النقيصة في الثقافة الفرنسية المتأخرة، حيث نجدها أيضاً لدى كلٍّ من ألتوسر، وفوكو، ولاكان، على سبيل المثال. فما الذي يعنيه القول إنّ اللسان لا يزال غير متيقّن من بنيته ذاتها؟ هل يعني أنّ **الأكاديمية الفرنسية** لم تنطق بعد؟ وما هي أخلاقيات اللغة؟ وما **الدليل** على أنّ أخلاقيات اللغة تكون مستحيلة مادام اللسان لم يتيقّن من بنيته ذاتها؟ إنّ مجرد طرح هذه الأسئلة ليُظْهِر فراغ هذا السجال، غير أن بارت تلك المرحلة ما كان ليجد أيّ صعوبة في مواصلة التعميم.

ويقول بارت إنّ ما فعله القواعديون الكلاسيكيون يتمثّل في أنّهم خلقوا عقلاً سرمدياً بدا كأنه يعمل عبر اللغة. وبذلك خلّصوا الفرنسيين من أيّ إشكالية ألسنية. فأصبحت هذه اللغة المُطَهَّرَة المنقّاة طريقة في الكتابة (أي صيغة في الكتابة لها قيمتها المتصلة بها)، طريقة قُدِّمَتْ على أنها كونيّة. "فقد كان ثمّة طريقة واحدة وحيدة في الكتابة، أداتية وزخرفية في آنٍ معاً، توفّر عليها المجتمع الفرنسي طوال الفترة التي كانت فيها الإيديولوجيا البرجوازية ظافرةً وسائدة. وهي أداتيّة لأنه افتُرِضَ بالشكل أنّ يكون في متناول المضمون ... وغنيٌّ عن القول إنّ هذه الكتابة الكلاسيكية هي كتابة طبقية" (ص ٥٧).

بمثل هذه الثقة يخيط بارت قصصه الثلاث معاً. فإذا ما كان ثمّة أمثلة مضادة (كالثوريين الفرنسيين) فإنّ لديه طريقة جاهزة للتعامل مع هذه الأمثلة المضادة؛ فالكتّاب البرجوازيون واجهوا أيضاً مشكلة الشكل، إلا أن ذلك لم يولّد طرائق مختلفة في الكتابة، بل ولّد **أنواعاً من البلاغة** مختلفة. وهكذا يمحو بارت بتعريفٍ مُقْنِعٍ واحد- بل بمصطلح واحد في الحقيقة- كلّ الأدلّة المعاكسة ويواصل هذه القصة التاريخية الكبرى.

فالثورة {تبعاً لبارت} لم تغيّر شيئاً في الكتابة البرجوازية (لعلها جعلتها أكثر قابلية للإثارة، غير أنّ تلك الأزمنة كانت أزمنة مثيرة). وهكذا ظلّت الكتابة هي الأداة ذاتها من لاكلو إلى ستاندال (لعلّ هوغو قد استُثْنِيَ هنا). غير أنّ خمسينيات القرن التاسع عشر جمعت

بين التوسّع السكاني الأوروبي، وولادة الرأسمالية الحديثة، وانقسام المجتمع الفرنسي إلى ثلاث طبقات متعادية. ولم تعد الإيديولوجيا البرجوازية قادرة على الظهور بمظهر الإيديولوجيا الكونيّة؛ وهكذا وُلِدَ المأزق المأساوي الخاص بالأدب؛ وبدأت طرائق الكتابة تتكاثر، فصارت لدينا طريقة الحِرَفيّ، سنّة الشغل الأدبي التي أسسها فلوبير، والتي تمثّل **الضرورة** البرجوازية التي تميّز إيما بوفاري[1] وتجعل وضعها مأساوياً، والتي تتعامل مع أزمنة الفعل تعاملاً دقيقاً فتجعلها تعمل مثل **دواليل** الأدب، في فنٍّ يلفت الانتباه إلى طابعه الاصطناعي، ويحتكم إلى "حاسة سادسة، أدبية محض، هي ملكية خاصة لمنتجي الأدب ومستهلكيه" (ص ٦٥). كما صارت لدينا الطريقة الطبيعية (التي لطالما كرهها بارت) لدى موباسان، وزولا، ودوديه. وهي طريقة تكتفي، كما يقول بارت مزدرياً، بجمع دواليل الأدب الشكلية (الماضي البسيط والكلام المنقول وإيقاع اللغة المكتوبة) إلى دواليل واقعية لا تقلّ عنها شكلية (نتف غير متجانسة من الكلام الشعبيّ، أو اللغات القوية، أو اللهجات، الخ). فما من طريق في الكتابة أكثر اصطناعية من هذه الطريقة. وهي اصطناعيةٌ تمثّل إخفاقاً للنظرية فضلاً عن إخفاق الأسلوب: "ففي الجماليات الطبيعية ثمّة عُرْف الواقعيّ، كما أنّ ثمة تصنّع في الكتابة". فالنزول بمستوى الموضوع لا يجعل الشكل أليفاً أو يزيل عنه صفة الدخيل. وكانت هناك أخيراً الكتابة المحايدة، الكتابة في درجة الصفر، وهي "ظاهرة متأخرة لم تُبْتَدَع إلا بعد الواقعية بكثير على يد كتّاب مثل كامو، ولم يكن ظهورها بدفعٍ من جماليات الفرار بقدر ما كان بضغط من البحث عن كتابة يمكن لها في النهاية أن تحقق البراءة" (ص ٦٧).

ولقد سبق لي أن قلت إنّ بارت في هذه المرحلة لم يكن يعرف شيئاً في الألسنية، مع أنه كان يهجس باللغة وقادراً على أن يكتب عنها تعميماتٍ متبصرة، إنّما مفرطة واستعاريّة. وهو في هذا لم يكن يختلف أيّما اختلاف عن معظم نقّاد الأدب ومنظّريه، ومن بينهم د. ليفيس نفسه على سبيل المثال. وتبقى ميزة بارت الخاصة أنّه لاحظ عيوبه في هذا الميدان، ومضى يصحّحها. وقد اقتضى الأمر أحد عشر عاماً لكي ينشر كتيّبه ***مبادئ السيميولوجيا***،

١- بطلة رواية غوستاف فلوبير *مدام بوفاري*. (م)

حيث يُظْهِر فهماً مهمّاً لسوسور وغيره {من الألسنيين}. صحيح أنّ ذلك قد كان في ذروة الاهتمام باللغة في فرنسا؛ غير أنّ تلك الذروة ما كانت لتكتمل لولا مساهمة بارت. ولا ينبغي أنّ نلوم بارت على تفوّهه ببعض الهراء عن اللغة، فنقّاد الأدب جميعاً فعلوا ذلك؛ ومن الواجب أنّ نحيّيه على محاولته المستمرة في التوصّل إلى كلام ذي معنى. ويبدو لي أنّ ثمّة تبصّرات مهمّة حتّى في هرائه الفارغ.

٣. جامع أساطير البرجوازية

١.٣ . أسطوريات

يقدّم بارت في تصديره الذي كتبه عام ١٩٥٧ لكتاب ***أسطوريات*** شرحاً وافياً للتبصّر الأساسي الذي ينطوي عليه هذا الكتاب:

> *غالباً ما كانت نقطة انطلاق هذا التفكير شعوراً بالتبرّم بتلك الصفة "الطبيعية" التي لا تنفكّ تخلعها الصحف، والفن، والفهم الشائع على واقع هو واقعٌ مشروطٌ بالتاريخ بلا شكّ، على الرغم من كونه واقعاً راهناً نعيش فيه. وباختصار، كان يسوءُني أن أرى كيف تُحَلّ الطبيعة محلّ التاريخ في كلّ مناسبة من المناسبات التي يتمّ فيها تناول ظروفنا المعاصرة، وأردتُ أن أقتفي آثار التعسّف الإيديولوجي المخبوء، كما أرى، في العَرْض المُزَخْرَف لما يُرى كأنه البداهة التي لا تحتاج إلى نقاش. وبدا لي منذ البداية أنَّ مفهوم الأسطورة ينطبق على هذه الأمثلة من البداهات الزائفة...(ص ١١)*

فالموقف الجدالي الذي يشكّل خلفية ***أسطوريات*** هو موقف جدّ بسيط إذاً. فقد التقط بارت، شهراً بعد شهر، أمثلةً لافتةً من الظواهر الثقافية الشعبية – "مباراة مصارعة، طبق مُزَيَّن من الطعام، معرض للمنتجات البلاستيكية"– ليقول لقرّائه "أنتم تحسبون أن هذه

أشياء طبيعية؟ يالهذا الهراء ؛ إنها أساطير برجوازية!" أما بلادة هذا الجدال وما فيه من تكرار فلا يعوّض عنها سوى إشراق الكتابة.

إنَّ التحول من *درجة الصفر للكتابة* إلى مقالة *أسطوريات* لهو أشبه بتغيير الكاتب منه بتغيير الكتاب. فما من أحد قطّ وصف *أسطوريات* بأنه غامض أو مُلْغَز. فهو عبارة عن مقالات قصيرة، ممتلئة بالتهكّم المرهف. وأفضل هذه المقالات هي أقصرها، وما يسوّغها هو كونها هزلية. ففي مقالة "تحويل الأب بيير إلى أيقونة"، مثلاً، يكمن الهزل في أنَّ بارت يُعْلِمُنَا أنّ قداسة الأب بيير قد توطدت على يدي هذا الأخير عن طريق قصّ شعره على الصفر. وفي مقالة "الرومان في السينما"، التي تدور حول إخراج جديد لفيلم *يوليوس قيصر*، يحكي لنا بارت عن الطريقة التي نستدلّ بها على رومانية الشخصيات من تسريحاتها. غير أن هذه المقالة القصيرة ربما تكون أبسط بيان عن معارضة بارت لإضفاء الصفة الطبيعية على الرموز الثقافية. ولاعجب أن الطبعة الإنجليزية المختصرة التي صدرت عام ١٩٧٢ من *أسطوريات* هي من بين أعمال بارت النصّ الأكثر شيوعاً بين الطّلاب.

أمّا أن نتفحّص هذه المقالات بحثاً عن عيوب السجال ونواقصه فأشبه بتفريق الفراشات وتبديد شملها بواسطة دولاب من النار. وأمّا أن نقدّمها، من جهة أخرى، كجزء من نظام سيميولوجي جدّي - كما يفعل بارت في مقالته "الأسطورة اليوم"- فهو أشبه بالطلب من الفراشات أن تدير طواحيناً تدور بدوس الأقدام؛ وهو عمل يلزمه الثقل الذي تفتقر إليه الفراشات أشدّ الافتقار. وهذا ما يلقي الضوء على ما يمّثل نقطة الضعف الأكثر خطورة في أعمال بارت اللاحقة، التي تتّسم بتعقيد نظريّ بالغ، خاصةً كتابة *س/زد*، ألا وهي حقيقة أن بارت لا يفرّق بين السجال والتصوّر. غير أنَّ هذا العيب ليس له أية أهمية في *أسطوريات*. فالمرء لايساجل افتراضاته أو مزاعمه البرجوازية، وإنما يضحك منها على الطريقة الفولتيرية.

ولدى النظر في هذه المجموعة من المقالات - علماً أن ترجمتها الإنجليزية قد صدرت في مجلدين ؛*أسطوريات* (١٩٧٢)، و*برج إيفل وأسطوريات أخرى* (١٩٧٩)- وجدتُ أنها تستحق أن نعتبرها ضرباً من الكتابة الجدالية الرفيعة، وأن نعتبر المقالة الأخيرة "الأسطورة اليوم" كمحاولة لاحقة تهدف إلى إعادة المقالات الأولى إلى السيميولوجيا، وكشذرة من السيرة الذاتية الشخصية لسيميولوجي لا ينقصه وعي الذات.

ونجد في ***برج إيفل وأسطوريات أخرى*** اثنين من أفضل الأمثلة على الكتابة الجدالية الفاعلة. الأولى هي "بيشون والسود"، وهي هجوم على قصة نشرتها مجلة ***Paris-Match*** عن مصوّرين شابين أبديا "شجاعةً" في أخذ طفلهما الصغير في مهمّة لهما في بلدٍ يقطنه أكلة اللحوم الآدمية. ولا يجد بارت صعوبةً في تعرية القوالب النمطية السائدة فيما يتعلّق بأكلة اللحوم الآدمية والتي تشكّل أساساً ينهض عليه مثل هذا التناول في المجلة؛ كما أنه يضع هذه القوالب مقابل الأعمال الإثنوغرافية المدقّقة لمارسيل موس أو ليفي شتراوس. ويبدو هنا كما لو أن للعنوان العام "أسطوريات" مايبرّره تماماً؛ فما يفضحه بارت هو أسطورة استعمارية بالفعل. أمّا المقالة الثانية فهي "عامل متعاطف"، حيث يفضح بارت على نحوٍ كفوء السياسات الخفيّة في فيلم سينمائي لإيليا كازان، عنوانه "فوق أرصفة الميناء"، وذلك عن طريق مقارنة مُحْكَمَة مع الطريقة التي كان يمكن لبريخت أن يتعامل بها مع القيمة ذاتها. فكازان يجعلنا نحبّ "العامل الجيّد" ونُعْجَب به، في حين أن بريخت كان سيجعلنا نفكر في غبائه.

إنّ القوة الجدالية التي يبديها بارت في هذين المثالين تكمن في أنّ لديه شيئاً أفضل يقدّمه إزاء "الأسطورة" التي يشنّ عليها هجومه. غير أنّ الحال يختلف عن ذلك في كثيرٍ من المقالات الأخرى، بما في ذلك أمتعها. فلنأخذ مثلاً مقالة "الكتّاب في الإجازة"، حيث الكاتب، الذي تقدّمه الصحف على أنه "يعمل في الإجازة"، هو "عامل زائف، وقاضٍ للإجازة زائف أيضاً". وهذا هزل عظيم فعلاً؛ أما أن نستنتج أن "الصورة البهيجة لـ "الكاتب في الإجازة" ليست إلا واحدة من حالات التعمية الماكرة التي تمارسها المؤسسة لتستعبد كتّابها على نحوٍ أفضل" فذلك ثقيل في الحقيقة. ولا يمكن أن يصدّقه سوى شخص مصاب بالبارانويا. والتعمية الحقيقية هي التي ينشرها بارت، الذي يتجاهل واقعاً مهماً لا علاقة له بالرموز، ألا وهو أنّ الكتّاب عموماً يستمتعون بعملهم في حين أن البروليتاريا لا تستمتع بعملها. ولا يملك بارت في هذه الحالة طريقة أفضل يقدّم بها الكتّاب للناس الذين لا يقرؤونهم.

وثمّة حالة من البارانويا المبرّرة نوعاً ما نجدها في مقالة "النقد الأعمى والأبكم". وإنّه لمن اللافت أن نجد المراجعين والمعلّقين الفرنسيين في الخمسينيات يبدون شبهاً شديداً بالنقاد الإنجليز في الفترة ذاتها، حيث كانوا مثلهم تماماً مناهضين للفلسفة والفكر. ولا يستطيع المرء

هنا إلا أن يوافق بارت، لكن موقفه كان سيبدو أكثر إقناعاً لو أن النقد الماركسي والنقد الفلسفي الفرنسي لم يكونا متنمّرين أو ينشران التعمية في أغلب الأحيان. إنّ لدى بارت تلك العادة التي تتمثّل في الزعم أنّ الطرف الآخر غير محقّ.

وهذه العادة تجعله أقلّ إقناعاً حتى في ميادين مثل السياسة، حيث لا أحد يتوقّع العَدْل، وهو هنا أقلّ إقناعاً حتى بالنسبة لأولئك الذين يكونون في البداية متعاطفين مع موقفه. فالانحياز السياسي ليس خطأً أدبياً بحدّ ذاته؛ وهو لا يعوق تمتّعنا بأعمال جورج أورويل أو إيفلين وو. غير أنَّ كاتباً يواصل التعبير عن الرأي السياسي ذاته مقالة بعد أخرى،علماً أنه رأي متوَّقع تماماً، يصبح أحاديّ النبرة بل وهتّافاً. فلنأخذ مثالاً، مقالة بارت "الرحلة البحرية لذوي الدم الأزرق". فأنا لا أبدي أي اهتمام بالمَلَكيّة، ولا أكاد أعرف أحداً يبدي مثل هذا الاهتمام. لكن ما يلاحظه المرء بصورة رئيسة هو أن الملكية بالنسبة لبارت، شأنها شأن البرجوازية، لا يمكن أن تَكْسَب مهما فعلت.

ولاشكّ أن لدى بارت رأياً سياسياً جدياً يطلقه؛ فهو يتكلم في خاتمة هذه المقالة على الأمير الأسباني الشاب خوان {ملك إسبانيا الحالي}، الذي أُرْسِلَ للوقوف مع الفاشية الإسبانية. غير أن القوة السياسية في هذه المقالة يُضْعِفُها انحيازها السياسي. وإننا لنشعر بشيء من اليقين أن بارت هذا الطور كان سيجد ما يعترض عليه لدى خوان الذي أصبح ملكاً بعد ذلك، الذي حمى الديمقراطية الإسبانية من انقلاب عسكري يميني. ولا شكّ في أنّ ثمّة رأياً في القول إن كلّ الملوك أشرار، وخاصة أخيارهم؛ غير أنه ليس بالرأي المهم الذي يمكن أن ننطلق منه لكتابة هذا النوع من المقالة.

بيد أن أضعف لحظات بارت - ولا نزال نتكلّم على مقالاته بوصفها جدالية لا بوصفها ممتعة- هي اللحظات التي يبدو فيها وقد فقد الاهتمام بأيّ واقع ما لم يكن سيميولوجياً. ففي مقالته "مساحيق ومنظّفات" يتعامل بارت مع الزعم القائل إن المنتجات المكلورة "تقتل" الوسخ أما المساحيق فتزيله كما لو أن هذا الزعم مسألة رمزية ومضحكة تماماً. غير أن هذا الزعم صحيحٌ تماماً! فالمطهّرات تقتل الجراثيم؛ والمنظفات تزيل الوسخ العالق بالأشياء. ومن الصعب أن نصف هذه الحقائق بأنها أساطير. وفي مقالته "دمى" يرى بارت أن كون الدمى

نسخاً مصغّرة عن الأشياء الإنسانية هو برهان عظيم على مكانتها البرجوازية؛ ولكن هل كان يمكن لهذه الدمى أن تبدو على غير هذا النحو؟ وهو يبدي عواطفه تجاه اختفاء الدمى الخشبية، ذلك أن الخشب "مادة أليفة وشاعرية"، "لا تجرح أو تتعطّل" وكأنه لم يسمع أبداً بنثرات الخشب.

وعلى صعيدٍ أكثر خطورة، فإن نقاط الضعف ذاتها تميّز تناوله البارع لمحاكمة الفلاح دومينيتشي، التي يراها، بسبب الفرضيات التي أطلقها القضاة بشأن نوايا دومينيتشي، بمثابة انتصار لعلم نفس الرواية البرجوازية. وما يزعج هو أن بارت لا يبدي أي اهتمام بما إذا كان دومينيتشي قد قتل أحداً بالفعل أم لا، أو بأي نوع من الأدلة التي ينبغي أن تؤخذ في الحسبان في مثل هذه الحالة، أو بما ينبغي فعله تجاه القتلة. والسيميولوجيا هنا تكفّ عن كونها مسليّة أو ممتعة.

٢.٣ . نظرية الأسطورة اليوم

قلت سابقاً إن "الأسطورة اليوم" تختلف عن جميع المقالات الأخرى في كتاب *أسطوريات*، فهي لا تقدم مثالاً محدداً لأسطورة بارتيّة، وإنما نظرية سيميولوجية عامة لهذه المقالات جميعاً. والنقطة الأولى في هذه النظرية هي أن "الأسطورة نمط من الكلام"؛ وهذا يعني، بصورة افتراضية، أن "الأساطير" المحددة التي يناقشها بارت تنتمي إلى **الكلام** وليس إلى **اللسان**. ويصحّ هذا، تبعاً لبارت، سواء كانت الأسطورة مجسَّدة في اللغة أو في أيّ وسيط آخر، كالصورة مثلاً. وما يجعل واحدة من مفردات الكلام هذه أسطورةً ليس معناها بقدر ما هو الطريقة التي تُستَخْدَم بها في نقل أنماطٍ معينة من المفاهيم العامة. ويبدو أن هذه المفاهيم هي مفاهيم قريبة من مفهوم "الإمبريالية الفرنسية" الذي يعمل كجزء من الإيديولوجيا البرجوازية.

وينظر بارت إلى الأسطورة من وجهات نظر ثلاث: وجهة نظر المنتج (الصحفي، مثلاً)؛ ووجهة نظر عالم الأساطير(المحلّل/السيميولوجي، مثل بارت نفسه)؛ ووجهة نظر المستهلك (القارئ العادي). فالصحفي أو المصوّر قد يرغبان في إيصال مفهوم الإمبريالية الفرنسية،

ويُلحقان ذلك بمثال: صورة جندي زنجي وهو يحيّي العلم الفرنسي والسعادة بادية على محيّاه. أما المحلّل فيميّز بين معنى الصورة - الجندي الزنجي يحيّي- وشكلها بوصفها دالاً على الإمبريالية الفرنسية؛ فيرى الصورة بوصفها تسويغاً للإمبريالية الفرنسية. ومن جهته، فإن القارئ العادي لا يستجيب بأي من هاتين الطريقتين. فهو يتعامل مع الصورة كتجسيد فعلي للإمبريالية الفرنسية، هذه الإمبريالية التي تُخْتَبَر عبر هذه الصورة وتتجسّد فيها.

ثمّة أمران واضحان بخصوص هذه النظرية. الأول هو اعتمادها الوثيق على فكر بريخت. فالقارئ العادي بالنسبة لبارت هنا هو مثل مُشَاهِد الدراما البرجوازية العادي بالنسبة لبريخت، ذلك المشاهد الذي يضيّع نفسه في المشهد الجاري على الخشبة، في حين أن المحلّل/السيميولوجي لدى بارت هو مثل المشاهد النبيه الذي يقف ويفكر في معنى المشهد. أما الأمر الثاني فهو اعتمادها بعض الاعتماد على فكر ليفي شتراوس، هذا الاعتماد الذي يفسّر بلا شك اختيار بارت مصطلح "الأسطورة". فما لدينا هنا هو مثال لما دعاه ليفي شتراوس "منطق العيانيّ"، حيث يفكر البشر بالعالم بواسطة هذه الأساطير (كأن يفكروا بجندي زنجي سعيد باسِم حين يفكرون بالإمبراطورية الفرنسية).

ومن الواضح أن ثمة علاقة بين هذه النظرية في **الميثولوجيا**، أو **دراسة الأساطير**، والنظرية الماركسية في الإيديولوجيا. وأساس التمييز الذي يضعه بارت بينهما هو العلاقة بالتاريخ. فالميثولوجيا، بقدر ما هي علم شكلي أو صوريّ، هي جزء من علم سوسور المفترض، السيميولوجيا، ذلك العلم الذي يدرس علاقة الدال بالمدلول؛ أما بقدر ما هي علم تاريخي، فإنها جزء من الإيديولوجيا؛ "فهي تدرس أفكاراً- في- شكل". ومن المفترض أن يكون من ضمن الجزء التاريخي للميثولوجيا أننا نفسّر، بمصطلحات الصراع الطبقي، سبب امتلاكنا ما نمتلكه من أساطير.

كلّ هذا حسن تماماً؛ غير أنه يدفع المرء للتساؤل عن مدى صوريّة العلم الصوري. وبارت يقوم بمحاولةٍ صادقة للإجابة عن هذا السؤال. وهو يقدّم مثالاً آخر على الميثولوجيا لا تبدو فيه "الأسطورة" سياسة في الظاهر؛ كما في انتزاع عبارة لاتينية واردة في إحدى حكايات إيسوب، وتعني "اسمي أسد"، واستخدامها كمثال في القواعد. وتبعاً لبارت، فإن ما يشترك

به هذا المثال مع المثال السابق {صورة الجندي الزنجي} هو أنّ عبارةً، مفعمة بالمعنى، لا تستخدم إلا كدالّ على مفهوم عام (هو هنا مفهوم قواعدي وليس سياسياً). وما يحصل في كلتا الحالتين هو نوع من إفقار المعنى الخاص والمحدَّد بانتقالنا من معنى المثال القواعدي أو معنى الصورة إلى المفهوم العام الذي يجسّده كل منهما أو يدلّ عليه أو يقف بديلاً له.

غير أنّ هذا الكلام ليس مقنعاً بأيّ صورة من الصور. فاستخدام عبارة كمثال في القواعد قد تمكن مقارنته باستخدام عبارة أخرى كمثال على الإمبريالية الفرنسية، لكن الأمر يظلّ مختلفاً تماماً؛ فمن المؤكّد أن ما من قارئ - ماعدا بعض القواعديين- سيشعر أن العبارة تجسيد طبيعي للقواعد والقواعديّة، فيستهلكها كأسطورة. وما من معنىً واضح أيضاً يمكن لنا فيه أن نصف القواعد بأنها إيديولوجيا. وثمّة إيحاء متردد لدى بارت مفاده أن أسداً ما، لو استطاع أن يتكلّم، قد يشعر بأنّه يُخْتَزَل ويُحَدّ إذْ يُستَخْدَم كمثال في القواعد؛ بيد أنني أشك في أنه سيكون ممتناً لخدمات عالم الأساطير إذْ يحرّره من هذا القمع السياسي.

أما على المستوى التحليل السيميولوجي الشكليّ الصرف فإن كل ما لدى بارت هو ظاهرة تراتبية الدواليل. فمجموعة العناصر في صورة أو مجموعة الكلمات في عبارة مثل "جندي زنجي فرنسي يحيي العلم" تشكّل الدالّ لمفهوم (أو مدلول) هو " زنجي- فرنسي- يحيي- العلم". والدالّ والمدلول معاً يشكلان دالولاً. غير أنّ من الممكن لهذا الدالول ذاته أن يعمل كدالّ على مدلول أرفع مستوىً؛ ألا وهو الإمبريالية الفرنسية. والدال والمدلول الجديدان يشكّلان معاً دالولاً جديداً أرفع مستوى؛ هو "زنجي فرنسي يحيي العلم كمثال على إحسان الإمبريالية الفرنسية". وهذا الدالول الأرفع مستوى، حين يتم تمثّله وامتصاصه دونما تفكير، هو ما يدعوه بارت "أسطورة".

غير أنّ هذه "الأسطورة" المحدّدة، وعلى الرغم من كونها "أسطورة" سياسية رفيعة، فإنها تستمدّ طابعها السياسي برّمته من محتواها. فبنيتها الشكلية حيادية؛ وما يحصل، ببساطةٍ، هو أن من طبيعة أنظمة التدليل، في أي مجتمعٍ قابلٍ للتصور، أن يمكن للدواليل الموجودة في مستوى معين من الخطاب أن تعمل كدوال على مستوى آخر. ولو لم يكن الأمر كذلك لكفّت اللغة عن العمل، ولكانت الكائنات البشرية عاجزة عن التفكير.

وما يشير إليه هذا هو ضعف عام يعتري مقاربة بارت ويتمثّل في افتراضه أن علم السيميولوجيا الشكليّ يمكن أن يخدم أغراضاً سياسية بصورة من الصور، أو كما قال بارت في تصديره الذي كتبه عام ١٩٧٠ : "لا سيميولوجيا من غير **تحطيم سيميولوجي**". لكن السيميولوجيا كعلم شكلي حيادية تماماً بين التحطيم السيميولوجي - تحطيم الدواليل التي لا تروق لك- والبناء السيميولوجي وإقامة الأساس السيميولوجي. ومقولة "الأسطورة" التي يحتاجها بارت ويستخدمها لأغراض سياسية، لا يمكن أن تكون شكلية صرف؛ فهي تحتاج، بعض الشيء، إلى بناء سياستها.

وبالنسبة لي، فإن السؤال الذي يحوم فوق الكتاب كله هو التالي: أصحيح حقاً أن **اليمين** وحده مَنْ يستخدم الأسطورة، بالمعنى الذي يعطيه بارت لهذه الكلمة، كيما يحيّد ما هو في حقيقته أوجهاً من الثقافة البرجوازية، وأن ما من أساطير يسارية موافقة؟ هذا ما يراه بارت. فهو يعتقد أن إخفاء المجتمع البرجوازي لممارساته من خلال زعمه أنها ممارسات كونية وطبيعية هو ميزة خاصة بالمجتمع البرجوازي. وهذا يعني أن **إضفاء الصفة الطبيعية** على الثقافة هو شيء برجوازي خاص ونوعيّ، وأنّ نزع هذا الإضفاء هو ضَرْبٌ من الاحتجاج اليساري.

والحقّ أن ثمة إجابتين عن السؤال السابق. فقد يكون صحيحاً أن البرجوازية هي أول طبقة تتكلم على حقوق الإنسان الكونية وعلى الطبيعة الإنسانية الكونية. غير أن من المؤكد أن المجتمع البرجوازي، إذا ما كنا نقصد به مجتمعنا الآن، ليس أول مجتمع يعتبر ممارساته طبيعية تماماً، وليس أول مجتمع يخفي هذه الممارسات ثقافياً. معظم المجتمعات تفعل ذلك؛ سواء كانت هذه الممارسات مشتملةً على التضحية بالبشر، أو أكل اللحوم الآدمية أو الشهادة الثانوية (البكالوريا). ويمكن القول أن الوضع الطبيعي للأشياء أن يكون ثمة تمركز إثني. واكتشاف أنّ النظام القائم ليس واقعة طبيعية لا يفيدنا بالضرورة في الدفع نحو تغيير يساري، وقد يؤدي إلى ردّة رجعية.

ومما يُزْعم أيضاً أن القوة التي تَسِمُ تعليقات بارت في ***أسطوريات*** تكمن في وضعه موضع المساءلة ما نأخذه على أنه طبيعي. غير أن بارت، مثل كثير من النقّاد اليساريين الذين حذوا حذوه، لايطرح ذلك في سؤال مفتوح بل يكتفي بدلاً من ذلك بأن يفترض

مسبقاً أن كلّ شيء ذي أهمية هو شيء ثقافي. وهو نفسه يقّر بأن هذا يؤدي به في بعض الأحيان إلى تجاهل مايفرضه الواقع المادي من قيود ؛ كتجاهل واقعة أن السيتروين **DS19** هي سيارة في الحقيقة.

كما يعترف بارت أيضاً بأن نقد كل حقيقة شائعة على أنها أسطورة يحول بين عالِم الأساطير وبين التجربة الملموسة حيال مجتمعه. فعلاقته الوحيدة بما يهمّ معظم قرّائه هو أن يتهكّم على هذه الاهتمامات ويسخر منها. ولقد عبّر بارت عن هذا الأمر على نحو مثلوم – وإن يكن متكلّفاً– في تصديره الأول لـ*أسطوريات*: "ما أطالب به هو أن نعيش تناقضات عصرنا حتى الثمالة، هذا العصر القادر على جعل السخرية شرطاً للحقيقة".

٣.٣ . الديناميات النفسية وراء الفانتازيا البارتية

ثمة أمر متعلّق بالجانب الشخصيّ لابدّ من تبيانه. فمن الواضح أن طموح بارت الرئيس يتعدّى كونه منظّراً إلى أن يكون كاتباً. بيد أنه ككاتب ثمة شيء يعوقه ويعترضه على نحوٍ غريب، كما لوأنه ليس على تماسٍ مع تجاربه الخاصة العميقة، أو كما لو أنه قلق لأنْ يبني دفاعات نظرية في وجه هذه التجارب. ولعلّ بارت كان سيعتبر مثل هذا النقد نقداً برجوازياً تماماً؛ فهو، كناقد كان معادياً لمفهوم العمق النفسي إلى درجةٍ تكاد توازي عداءه لمفهوم الواقعية. ولكن لننظر في مقالته الأولى في *أسطوريات*، "عالم المصارعة". إنها ليست مقالة سياسية في حقيقتها. واعتقادي أن القيمة الحقيقية لهذه المقالة هي فيما لا يُقَال صراحةً، ألا وهو أن بارت يثيره إيروسياً ما في مبارة المصارعة من قسوة، شأنه شأن الجمهور؛ فالمصارعة برمّتها مشهد ساديّ– مازوخي. ووصف بارت المتألّق للمصارعة ليس تسويغاً لإمعانه النظر في المشهد بقدر ما هو تبيان لقدرة التحليل البلاغي على الارتفاع فوق الانفعال.

ويبدو أن بارت قد أمضى قسطاً وافراً من حياته الكتابية في مشاهدة أفلام يابانية ناعمة؛ وأنا أخشى من أن أمضي بهذا الأمر إلى أبعد من ذلك. غير أن القيمة الإيروسية هي قيمة هامة في عمل بارت، وقد وصفه أحد النقّاد بأنه "أستاذ الرغبة". وهو يدرّسها في بعض الأحيان عن طريق مناهج تحليلية نفسية، كما في دراسته رمزية الخصاء عند بلزاك، التي

سنأتي إليها لاحقاً. وهذا شائع ومعروف بما فيه الكفاية. غير أن المقاربة الأشدّ أصالةً لدى بارت هي ربطه ما هو إيروسي، وسادي، ومنحرف، إلى لغة بلاغية مفرطة في بلاغتها. ففي *ساد/فورييه/لويولا* (١٩٧١)، يدرس بارت عمل دوساد بوصفه تمريناً في بلاغة التكرار. وفي *لذّة النصّ* (١٩٧٣) تصبح اللغة ذاتها موضوعاً إيروسياً. كما نجد ذِكراً متكرراً للانحراف والشذوذ، وتمييزاً شهيراً بين **Plaisir** و**Jouissanse**، اللذة والنعيم المتأتّي عن الرعشة. ولعل من الصعب أن نقول إن هذه القيمة الرئيسة في كتابة بارت قد بدأت في *أسطوريات* (١٩٥٧)، لكنها تلعب، كما أعتقد دوراً سلبياً مهماً في الطور الثاني ذي التوجّه العلمي من أطوار عمله.

٤. حلم العلمية: السيميولوجيا والبنيوية

٤ـ١. المازوخية ونظام الموضة

تمثّل المرحلة من عام ١٩٥٧ وحتى حوالي ١٩٦٨ في مسار بارت عصر البنيوية السيميولوجية العظيم. غير أننا لا نجد إجماعاً على أن هذه الفترة قد قُضِيَتْ كما ينبغي. وهكذا يُشَار في بعض الأحيان إلى أن بارت ينبغي أن يُعَامل ككاتب - بل ككاتب حداثيّ- وأن من الواجب النظر إلى علمه السيميولوجي كإيماءةٍ مسرحية ليس غير. والسؤال هو هل يحتاج هذا الرأي إلى ما يدعمه، وهل هو خاطئ ؟ فعمل بارت في هذا المجال على وجه التحديد كان المهمة الرئيسية التي اضطلع بها طوال سنوات عديدة وكرّس لها كلّ جهوده؛ وهي مهمة أمدّته بكثيرٍ من التبصّرات التي لا يزال كثير من العاملين في هذا الحقل يأخذونها على محمل الجِّد. إن {عمل بارت} هذا لهو ضَرْب من العلم، وليس فلسفةً على وجه الدّقة.

ولقد أتّسم هذا العمل بنقلتين، كلّ منهما سلبية. الأولى هي الاندفاع صوب النظاميّة. وثمّة ما يدعو إلى الاعتقاد أن هذه النقلة كانت معاكسة لطبيعة بارت. فحتى تلك اللحظة كان معلّماً متمرساً بأشدّ الأشكال ابتعاداً عن النظامية، ألا وهو المقالة الصحفية الشهرية. وفي أواخر حياته، ولأسباب ليست نظرية إلا جزئياً وحسب، كان يضع كتباً مبنيّة من مقاطع

مرتّبة تبعاً لترتيب الأبجدية أو على نحو عشوائي. أما في هذه المرحلة الوسيطة فراح يبحث عن النظام، والترتيب، والمنطق المُنَظَّم؛ وحاول أن يضع تبصّراته المتعلقة بدلالة الموضة، أو بطبيعة السرد، في إطار أنظمة نظرية وغير شخصية واسعة المقياس، كالعلم تماماً.

ومن يفعل ذلك، دون أن يكون واحداً من علماء الطبيعة، لابد أن يكون لديه شيء من المازوخية؛ لا بالمعنى الاستعاري للكلمة، بل بمعناها الحرفيّ الذي يشير هنا إلى نمط من الفانتازيا اللاواعية التي أمكنها، بناءً على افتراضاتٍ معينة في النظرية التحليلية النفسية، أن تحثّ على مثل هذه المشاريع. فحين تكون موهبتك الأساسية في ميدان كتابة المقالات المشتملة على تبصّرات وكشوف، فإنّ الأشكال النظامية تُضْعِفُ هذه التبصّرات وتبدّدها. وبالمقابل فإن ثمة مزاجاً يروق له فعلاً إضفاء الطابع النظامي، ولا يهتم بالسياسة إلا قليلاً. وأناسٌ من هذه النمرة هم الذين أقاموا معظم صرح السيميائية الحديثة الهائل (انظر، مثلاً، الصفحتين ١، ٢٣٧ من تشاتمان وإيكو وكلينكينبرغ، **محاضر جلسات الندوة الأولى للجمعية الدولية للدراسات السيميائية** (١٩٧٤)، والتي نشرت بعنوان ملائم هو ***بانوراما سيميائية***).

هذا هو الحقل الذي صار يرى في بارت واحداً من مؤسِّسيه المُحْدَثين؛ غير أنّ اللافت، من وجهة نظري الشخصية، هو أن هذا النوع من الكتب، وهذا النوع من الأشخاص، هو الذي كان يزرع الرعب في قلب بارت. ولقد قال في سيرته الذاتية: "... لقد حلّ علم السيميولوجيين (المروّع غالباً) محلّ الهدف المتمثّل ببناء علم سيميولوجي؛ ولذلك فإن على المرء أن ينأى بنفسه عن ذلك ..." (***بارت بقلم بارت***، ١٩٧٥، ص ٧١). فما الذي دفع بارت لأن يرى في هؤلاء السيميولوجيين، وفي علمهم، أمراً مروِّعاً؟

أما النقلة السلبية الثانية فهي الانسحاب من السياسة. لقد كان شعار ***أسطوريات*** "ما من سيميولوجيا دون تحطيم سيميولوجي"؛ وكان الدافع هو فضح إيديولوجيا البرجوازية المزعومة ومهاجمتها. غير أن هذه الروح النقدية تتبخّر ما أن نصل إلى ***نظام الموضة ومبادئ السيميولوجيا***، مخلّفةً الجفاف في هذين الكتابين. ومع أننا نجد شيئا من هذه الروح وقد عاد في فترة ***س/زد***، بسبب الكراهية التي يكنّها بارت تجاه الواقعية، إلا أن هجوماً على البرجوازية يقتصر على أعراف الرواية الواقعية ليس سوى هجوم محدود وهزيل، ولو أنه

قدّم خدمة عظيمة لجيل كامل من النقاد اليساريين في فرنسا وإنكلترا ممن يردّون جانباً من نَسَبهم إلى بارت. وقد يكون صحيحاً، كما يشير جوناثان كوللر (١٩٧٥) أن السيميولوجيا لم يُرَد لها قطّ أن تكون علماً حيادياً فيما يختصّ بأحكام القيمة، إلا أنها اتّسمت بسمات علم حيادي في هذه المرحلة، مرحلتها البارتيّة، ولا تزال هذه الروح الحيادية هي التي توجّه كثيراً من الأعمال السيميائية إلى اليوم. ولعل السيميولوجيا كانت ستصبح بلا قيمة كعلم لو لم تكن حيادية بشأن أحكام القيمة؛ غير أن هنالك أشخاصاً يبدون حساسية تجاه هذه الحيادية ويرون فيها شيئاً قاتلاً.

يمثّل كتاب بارت *نظام الموضة* العمل التجريبي الرئيس بين أعماله. وهو في حقيقته دراسة في التوصيفات الألسنية للأزياء، وهي توصيفات مستمدّة من أعداد مجلتي الأزياء ***Elle*** و***Le Jarendes Modes*** الصادرة خلال سنتين. غير أن العمل المنشور لا يُظْهِر إلا القليل جداً من المادة التجريبية، ومعظم الكتاب نقاش في المنهجية. ولما كانت استنتاجات بارت المنهجية معروفة على نحوٍ أشدّ إقناعاً في كتيّبه *مبادئ السيميولوجيا* (١٩٦٤)، فإن كتاب *نظام الموضة* لا يُقْرَأ إلا على نطاق ضيق.

يميّز بارت في هذا الكتاب بين مستويين سيميائيين؛ مستوى التوصيفات الألسنية، وهو المستوى الذي يدعوه بـ"النظام البلاغي"، ومستوى نظام الموضة الأساسي الضمني ذاته، الذي يدعوه بارت بـ"الشيفرة اللباسية". وهذه الشيفرة اللباسية هي شيفرة يعمل فيها استبدال وحدة أصغرية دالّة من الزيّ بوحدة أخرى على تغيير معنى الزيّ كلّه. أمّا المستوى البلاغي فمعنيّ بوصف الموضة وتقريظها في قالبٍ كتابيّ، كما هو معنيٌّ بإيديولوجيا الموضة. فهناك بلاغة الدالّ- كتابة الموضة- التي تعطي شعرية اللباس؛ وبلاغة المدلول- الإيديولوجيا- التي تعطي عالم الموضة.

ليس هذا بالمكان المناسب - ولا أعلم حقيقةً إن كان ثمة مكان مناسب- لكي نتناول تقنيات شيفرة بارت اللباسية، التي تشبه تقنيات القواعد الوصفية القديمة في مجال اللغة. غير أنّ معظم التعقيدات القائمة هنا تنشأ من رغبة القواعديّ في تغطية كلّ مثال من أمثلة مادته، أما المبادئ فهي بالغة البساطة. فلدى تحليل مفردة من مفردات الموضة نجد أن لدينا

الموضوع (م) ذاته - بلوزة مثلاً- **والبَدَل** (ب) الذي يجعله على الموضة - قبّة عالية مثلاً- حيث يمكن أن نحلّل هذا الأخير إلى **البدل** ذاته - كونه قبّة عالية وليس قبّة قصيرة- **ودعامة البدل** (د)، أيّ القبّة. وهكذا نحلل المفردة المكتوبة "بلوزة بقبّة عالية" بوصفها مصفوفة م(د.ب) في الشيفرة اللباسية. أما العبارة "صُدْرات عالية للأرواب النسائية" فتبدو على النحو (د.ب)م. (ترتيب الرموز هو ترتيب ألسني صرف ولا يؤثرّ على الشيفرة اللباسية).

لنأخذ مثالاً أشدّ تعقيداً :

إنها تحبّ الدراسة والحفلات المدهشة، وباسكال، وموزارت، والجاز الهادئ. وهي تنتعل كعبين واطئين، وتجمع الشالات الصغيرة، وتعبد كنزات أخيها الكبير المعرّقة البسيطة وتلك التنّورات التحتانية المنفوخة التي تُصْدِر حفيفاً.

ما يمثّل الشيفرة اللباسية هنا هو العبارات:

كعبان واطئان، شال صغير، كنزة معرّقة، تنورة منفوخة

ويمكن تحليل كل منها إلى م د ب (حيث م د الموضوع الدعامة - مثل "كعبان" الذي يأتي بعده البدل ب "واطئان"). ومن ثم وضع المجموعة كلها معاً لتشكّل موضوعاً واحداً من ضمن الشيفرة اللباسية هو "ثياب الطلعة". وهكذا نجد أن المفردات الأربعة السابقة تعمل كدعامات لبدل واحد يجعل "ثياب الطلعة" تلك على الموضة. وبذا نكون أمام المصَفوفة المعقدة التالية:

كعبان واطئان شال صغير كنزة معرقة تنورة منفوخة

م د ب م د ب م د ب م د ب

د١ ب د٢ ب د٣ ب د٤

م

لابدَّ أن يروق هذا المخطط كثيراً لأولئك الذين يحبّون أن يروا دراسات الشيفرات السيمائية على غرار البنى الشجرية الخاصة بالعبارات. غير أن هذا المخطط، تبعاً لمبادئ بارت ذاتها، هو مخطط مضلّل؛ ذلك أنّه من غير المُفْتَرَض بترتيب العناصر في المصفوفة أن يدخل في حساب الشيفرة اللباسية.

وينظر بارت كذلك في النظام البلاغي، الذي تدل فيه كتابة الموضة على إيديولوجيا الموضة. وهنا نجد أن سمات لغوية صرف في الجملة الثانية من المقطع السابق - "صغيرة"، "أخاها الكبير"، "تُصْدِر حفيفاً" - تدلّ على نظام "أسطوري" للموضة، في نوعٍ من شعرية اللباس. أما الجملة الأولى - "تحبّ الدراسة والحفلات المدهشة"- فتصف العالم الذي يُفْتَرَض بهذه الموضة أن تدلّ عليه. في حين أنّ الأشكال التي تأتي بها الجُمَل تدلّ على نحوٍ بلاغي على "الطريقة التي تمثّل بها المجلة ذاتها وتمثل التكافؤ بين اللباس والعالم، أي الموضة". ويكرّس بارت فصلاً كاملاً لكل جانب من هذه الجوانب الثلاثة- شعرية اللباس وعالم الموضة وسبب الموضة- حيث تُثَار في هذه الفصول الثلاثة بعض غرائزه النقدية الأدبية، بل وبعض غرائزه السياسية، في بعض الأحيان.

وما أخشاه هو أن أكون قد أسأت التمثيل لـ*نظام الموضة* في هذه العجالة، ذلك أنني لم ألتقط سوى النتف المثيرة أساساً. فهو في الواقع عمل مملّ ومضجر على نحوٍ لا يُحْتَمَل؛ الأمر الذي ينبغي ألا يمرّ دون أن نشير إليه. فقد ذاع صيت بارت ككاتب ظريف ورشيق. وهو يبدي في بعض الأحيان هذه الظرافة والرشاقة بالفعل، أما الذي لا يبديه فهو القدرة على جعل نظام نظري أمراً مثيراً وممتعاً ككلّ. وهذا ما يطرح السؤال عن السبب الذي دفعه لأن يحاول ذلك.

ثمّة إشارة هنا من ضمن الإطار التحليلي النفسي للنظرية، وهي إشارة ظنّية وتأملية، لكنها ليست تأملية أكثر من أعمال لاكان، كما أنها أقلّ تأملية بكثير من أعمال دولوز وغوتاري. ومفاد هذه الإشارة هو أن البحث عن أنظمة مجرّدة وصورية جداً في العلوم الإنسانية هو، على مستوى الفانتازيا اللاواعية، أمر مازوخي. والحقّ أن هذه الإشارة تلقي ضوءاً كافياً على التحفيز اللاواعي الذي يمكن أن يكون واقفاً خلف تطور الأنظمة البنيوية،

في المرحلة الفرنسية على الأقل، حين قُصِدَ من هذه الأنظمة أن تفسّر بنية الذات الإنسانية، واشتغالات الرغبة الإنسانية. فالبنيوية، بقدر ما يتمّ تصوّرها كشبكة لربط الرغبة وتقييدها، هي فانتازيا مازوخية؛ وبصورة حرفيّة، هي فانتازيا استرقاق. أما بقدر ما يتم تصورها كشبكة لربط العقول الأخرى أو الأجساد الأخرى وتقييدها، فهي فانتازيا سادية. (تبدي النظريات الألتوسرية الخاصة بالإيديولوجيا مثل هذا الشعور السادي، والألتوسريون الفرحون الذين اعتادوا على الإعلان عن أنهم "لا- إنسانويين نظرياً "يتمتّعون بالصفة السادية على وجه التحديد، حيث يمكن للمرء أن يشعر باستمتاعهم لدى المضيّ في استئصال شأفة الإنسانويين المنكمشين والمرتعدين).

وبالمناسبة، فإن قولنا هذا لايعني قطّ أننا نشوّه سمعة البنيوية كنظام نظري. فتبعاً لجميع طبعات النظرية الفرويدية نجد أن جميع الكائنات البشرية تبدي هذه الفانتازيا الطفولية أو تلك في كلّ ماتفعله. كما يمكن لنظرية مجردة أن تكون صائبة ولو كانت سادية أو مازوخية، ذلك أننا نحدد صوابيتها ليس عن طريق تحليلٍ نفسي نجريه لمن يستخدمها، بل بتفحّص أدلّتها. وأنا لاأريد أيضاً أن أوحي بأن النظريات البنيوية في اللغة هي نظريات سادية- مازوخية أكثر من النظريات التوليدية أوالنظريات الرياضية في الفيزياء. فالمرء لا يشير إلى أن الفيزيائي الرياضي يستخدم مناهج شكلية أوصورية لأسباب مازوخية؛ غير أن هنالك فارقاً هاماً في حالته، وهو أن نظريته تعمل عملها في حين أن نظام موضة بارت لا يعمل شيئاً في الواقع، على الرغم من كونه محاكاة حسنة لنظرية شكلية أو صوريّة. وهذا ما يولّد الجرأة على السؤال: من أين تنبع **الرغبة** في وضع مثل هذه النظرية؟ ومن المعلوم أن مثل هذه الأسئلة المتعلقة بأصول الرغبة قد يكون من المشروع أن نجيب عنها على أساسٍ تحليلي نفسي.

ويمكن أن نمضي بهذا السؤال خطوة إضافية بعد. فليس تشويهاً لسمعة ما بعد البنيوية أن نشير إلى أنها توفّر نوعاً من الراحة الفانتازية من ذاك القيد السادي- المازوخي البنيوي. ويبدو أن هذا الأمر هو الذي يقف وراء الافتتان بكتاب ***اللاأوديب*** لدولوز وغوتاري. غير أننا نجد في عملٍ لاحقٍ لبارت هو ***لذّة النص*** (١٩٧٣) شعوراً بالراحة واللعب أشد إسعاداً مجسَّداً في تعابير تقنية مثل jouissance. ويبدو أن هذه هي المكافأة النفسية التي نالها بارت على فراره المغامر من طوره البنيوي.

٤- ٢ . منطق فلسفي وبنى سيميولوجية

لنعد إلى عام ١٩٦٤ وإلى عمل بارت *مبادئ السيميولوجيا* . فهذا العمل هو عبارة عن كتيّب بسيط في الأفكار السوسورية التي قد تفيد السيميولوجي الطموح. ولقد سبق لي أن ناقشت معظم هذه الأفكار. غير أن هنالك نقطتين عامتين تستحقّان أن نتوقف عندهما، وكلتاهما مطروحتان سواء في هذا الكتيّب أو في *نظام الموضة*. النقطة الأولى هي أن لدى بارت بعض الإشكاليات المنطقية الكبرى، التي تنبع مباشرةً من البؤس المنطقي الذي يعاني منه النموذج السوسوري الذي يستخدمه. فالعلاقة الوحيدة التي يجدها سوسور في الدالول هي تلك العلاقة الاعتباطية بين الدال والمدلول اللذين يشكلان هذا الدالول. ولدى تحليل أمر معقد تماماً من الناحية المنطقية كلغة مجلات الموضة، فإننا نُعنى عملياً بأنواعٍ شتّى من علاقات المعنى بين التعابير الألسنية، والوحدات الدالّة غير الألسنية، والمفردات غير الدالة وغير الألسنية. أمّا بارت فقد وضع كلّ هذا في العلاقة الدالولية، زاعماً في بعض الأحيان أن دالولاً كاملاً في مستوى معين يعمل كدال في مستوى أرفع.

ومن الواضح أن بارت لا يفلح على الدوام في اختزاله هذا. وما يحتاج إليه هو نظرية تقرّ بما تنطوي عليه علاقات المعنى من تعقيد شديد، نظرية تميّز، مثلاً، بين (١) وظيفة الفونيمات في التمييز بين كلمة وأخرى؛ (٢) العلاقة الدالولية السوسورية بين كلمة ومفهوم؛ (٣) التمييز الذي وضعه فريج بين المعنى والمرجع؛ (٤) التمييز الفلسفي الأساسي بين التأكيد، والتضمين، والافتراض المسبق، الخ؛ (٥) حشد من الأشياء الأخرى. فالمرء لا يستطيع أن يضع كل هذا في الدالول السوسوري. وبارت يدرك في الحقيقة معظم هذه الأمور لكنه يفتقر إلى نظرية صورية وافية، ولا يستطيع أن يبني بنفسه مثل هذه النظرية.

النقطة الثانية هي أن بارت لا يقبل الرأي السوسوري الذي يرى أن الألسنية مجرد جزء من علم السيميولوجيا الواسع. ويشعر أن حضور اللغة ضروري على الدوام للإحاطة بالأفكار المعقدة. وهكذا يبدو من المرجّح أن تكون السيميولوجيا مُسْتَغْرَقَةً في نوع من الألسنية الجامعة وليس العكس. وهذه فكرة بالغة الأهمية، لعلها لم تأخذ بعد طريقها إلى التطور

الكامل في السيمائية. (وتقديري الخاص أن البنى المعرفية الأساسية منفصلة أساساً عن البنى الألسنية؛ لكن المفاهيم المعقدة لا يمكن أن تُشَكَّل إلا بمساعدة لغةٍ ما أو نظام رمزي اصطناعي معين. انظر الفصل السادس).

على الرغم من هذه الإشكاليات، كان لابدّ من مرور سنوات عدّة قبل أن ينتقل بارت انتقالاً حاسماً إلى أبعد من النموذج البنيوي في السيميولوجيا. ولعل أنصع بيان لذلك هو في مقالته "مدخل إلى التحليل البنيوي للسرد"، التي نُشِرَت في مجلته *Communications* عام ١٩٦٦، وهي متوفرة بالإنجليزية في بارت (١٩٧٧؛ ١٩٨٢). وسوف أرمز إلى هذه المقالة بالاختصار **م ت ب س**.

إِنَّ **م ت ب س** هي محاولة لوضع استراتيجية في البحث خاصة بتحليل البنية السردية، وذلك باستخدام نموذج الألسنية كدليل أو مرشد. فالسرد ينبغي أن يُعَامل كجملة ممتدة شاسعة. وكما يقول بارت، فإنّ "سرداً معيناً هو جملة طويلة، كما أن كل جملة إثبات تكاد أن تكون بمثابة الخط العريض لسردٍ قصير". ويُبْنى السرد، على نحوٍ يشبه كثيراً مخطط بنية العبارة الخاص بجملة من الجمل، من وحدات أساسية تدعى "وظائف" (هنالك نمطان من هذه الوظائف؛ الوظائف الرئيسة، أو الوظائف السردية النواتية، التي تُبنى حولها البنى السردية، والحشوات أو "المحفّزات" التي تملأ الفراغات بينها). وهذا قياس واضح على تركيب اللغة الطبيعية، وهو قابل للعمل على نحوٍ معقول؛ كما أن ثمة شيئاً يشبهه سبق أن استُعْمِل في الحواسيب، لحثّ تلك البهائم على كتابة بعض القصص.

وثمة في **م ت ب س** أيضاً نوع من علم الدلالة؛ حيث تعمل الوحدات مثل "مؤشِّرات" تشير إلى خصائص كليّة عامة في السرد، أو مثل "مُعْلِمَات" تقدم لنا، مثلاً، تفاصيل واقعية تضفي على السرد صدقية ظاهرة. ويتبنى بارت في جزء لاحق من المقالة فكرة مختلفة عن علم الدلالة، حيث تكون الوحدات في مستوى أدنى (أشكال) وتتكامل في وحدات أعلى مستوى (معاني). وهذا لا ينسجم عملياً مع التصور السوسوري للدالول وينمّ على التأثير الذي مارسته بعض قراءات بارت الأخرى في الألسنية؛ فهو يقتبس هنا من بنفنيست؛ أما في التقليد الإنجليزي فإن هذا التصور هو تصور فيرث، وهو تصور ينطوي على خلط بين

التركيب أو (النحو) وعلم الدلالة. ومن الواضح أن بارت يرمي شبكة واسعة بحثاً عن الأفكار النافعة؛ إلا أنه يفتقر إلى الرصانة والإتقان الفلسفيين، وإلى التعمّق في الألسنية، مما يحتاجه المرء لتنقية هذه الأفكار وبناء فكرة واضحة عن موقفه النظري. غير أن النقّاد الآخرين جميعاً ليسوا بأفضل حال من بارت.

كما نجد في **م ت ب س** مناقشة لتحليل "الشخصيات" بمصطلحات بنيوية؛ أي بوصفها عوامل ضمن بنى سردية لا محاكاة لأشخاص. وتطال هذه المناقشة ما هي "ذات" سردٍ ما ومن هي هذه "الذات"، كما تطال العلاقة (أو غياب العلاقة، طالما أنّ التحليل البنيوي هو المعني هنا) بين السارد الذي ينطوي عليه النص السردي، والشخص الفعلي الذي يمكن أن يكون قد كتبه. كما نجد أخيراً مناقشة مقتضبة لنظام السرد؛ مناقشة لمستوى التشويه، أو التوسيع، الخ الذي يمكن إنزاله بتسلسل الأفعال والأحداث بغية خلق تأثيرات أدبية كالتشويق. وكل ذلك إلى جانب الرفض البارتي المعهود لفكرة "الواقعية" في السرد. وهذه كلها معالجات مقتضبة لإشكاليات فلسفية مألوفة.

٤- ٣. الفرضيات البنيوية والنصية

ينبغي أن ينطلق الحكم الأخير على بنيوية بارت، وعلى كل بنيوية في تلك الفترة، من أنها كانت ذات طابعٍ برنامجي. فهي لم تمثّل نظرية كاملة، بل برنامجاً عقلانياً في البحث؛ برنامجاً لم يُنْجَز بعد. فكان على النقلة التالية – وهي ليست النقلة التي تمّت عملياً– أن تعمل على تحديث النموذج الألسني المُسْتَخدَم وتحاول أن تعيد التفكير بطبيعة الدراسة الأدبية على نحوٍ شامل. وهذا ما قام به بالفعل باحث أمريكي، وليس فرنسياً، هو جوناثان كوللر، في كتاب دعاه *الشعرية البنيوية* (١٩٧٥). وقد سَبَقَ لي أن ذكرته (انظر الفصل الثاني)، غير أن من الواجب الآن أن أتوسّع في ذلك.

تمثّل **الألسنية التوليدية** اللغة عن طريق مجموعة من القواعد الشكلية التي تعيّن جميع التعابير حسنة التشكيل، وحسنة التشكيل في تلك اللغة وحدها، التي يُرى أنها تمثّل **الكفاءة** اللغوية لدى ناطق محليّ أو أصلي بتلك اللغة؛ أي قدرته على إنتاج تعابير تلك اللغة وفهمها.

ويشير كوللر إلى أن النظرية الأدبية ينبغي أن تدرس **الكفاءة الأدبية**، أي نظام قواعد مُفْتَرَض، يكتسبه قارئ الأدب الكفوء في سياق قراءته، هو ما يمكّنه من أن يقرأ الأعمال الأدبية ويستجيب لها.

وقياس كوللر هذا هو قياس متألق لامع، ويبدو للوهلة الأولى كأنّ التبصّر الذي يشكّل أساس هذا القياس لا بدّ أن يكون صحيحاً بكل بساطة. فما دام القارئ يتعلم كيف يقرأ الأعمال الجديدة من خلال قراءة الأعمال الأسبق، كيف يمكن له أن يتقدّم ويواصل إلا عن طريق استنتاج قواعد عامة من الأعمال التي قرأها؟ بيد أن لحظة من التمعّن سوف تكشف أن ثمة طريقاً أخرى متاحة. حيث يمكن للقارئ ببساطة أن يستعيد الأعمال التي قرأها من قبل، وأن يعقد، حين يقرأ أعمالاً جديدة، مقارنة مباشرة بين الجديدة والقديمة. لكننا نعلم أيضاً (بل ويمكن لنا أن نؤكّد، على الرغم من النظرية الترابطية) أن اللغة لا تعمل عادة بتلك الطريقة؛ فبين المنطوقات التي سمعها المتكلّم وتلك التي ينتجها تقف كفاءة مجردة، ربما يمكن التعبير عنها في نظام من القواعد، تمكّنه من إسقاط المجموعة الأولى على الثانية. والفرضية **البنيوية** الأساسية، إذاً، في شكلها الأشد رصانة وتعقيداً لدى كوللر، هو أن هذا يصحّ على الأدب أيضاً.

غير أن الأدب ليس اللغة؛ فالناس لا يبنون عفوياً وبصورة لا واعية أعمالاً أدبية جديدة تُفْهَم أيضاً عفوياً وبصورة لا واعية. وكذلك فإن ما من طريقة طبيعية لرسم خط فاصل حاسم بين التزامني والتزمّني؛ وكما يشير ت. س. إليوت، فإن جميع الكلاسيكيات التي قرأناها تحضر معاً كنماذج ممكنة للمقارنة. والأهم من كل هذا هو أننا حين نقرأ عملاً جديداً أو نكتبه، لا نكون محدودين بالاقتصار على استخدام قراءتنا السابقة، وعلى سمات شكلية سبق أن استخلصناها من الأعمال السابقة واختزلناها إلى قاعدة. كما يمكن لنا أن نعود إلى الأعمال الفعلية التي قرأناها من قبل، وأن نربط عملاً جديداً بسماتٍ في الأعمال القديمة لم تسبق لنا ملاحظتها.

وهكذا يعمل النص الجديد، في جزءٍ مما يعمل، عن طريق المقارنة المباشرة مع سلسلة كاملة من النصوص السابقة، دون أن يتدخّل في ذلك أي نظام من أنظمة القواعد الشكلية. ويمكن لنا

أن ندعو هذه الفرضية بالفرضية **النصّية** بالتقابل مع الفرضية البنيوية التي ذكرناها من قبل. وبارت نفسه يتكلّم على **النصّية** بوصفها الفكرة الهادية في طوره التالي. والفرضية النصّية، بهيئة الزعم أن كلّ نصّ تتخلله نصوص أخرى لا حصر لها، هي جزء هام من مفهوم النصّية.

ومهما واصلنا التفكير بعملية القراءة مستخدمين مصطلحات عقلانية واختزالية، فإنه ليبدو من المؤكّد أن إحدى الفرضيتين السابقتين، البنيوية والنصية، أو كليهما، ينبغي أن تكون صحيحة. ذلك أننا نحتاج حتماً إلى معرفة بالأدب (واعية أو لا واعية) كما نقرأه؛ وهي معرفة إما أن نتحصّل عليها بشكل مبادئ مجردة أو بشكل أمثلة ملموسة، وربما بالشكلين. فحين نقع في كتاب على عجوز غاضب ومتطفّل، ربما نستدعي قوالب نمطية مجردة لمثل هذا العجوز، قد تكون مستمدةً من الأدب أساساً وقد لا تكون، كأن نستدعي ذكريات مستمدّة من *الملك لير والأب غوريو* إن كان هذان المصدران متاحين لنا.

ولاشك أن الأسئلة المعرفية المثيرة هنا تتعلق بمدى صحة كلّ من هاتين الفرضيتين، وبكيفية عمل كل منهما؛ أي بدرجة اعتمادنا في استجابتنا، على مبادئ مجردة تمكن صياغتها صياغة شكلية، ودرجة اعتمادنا على ما يدعوه ليفي شتراوس بـ "منطق العياني"، والكيفية التي تُخَزَّن بها ذكرياتنا المتعلقة بما قرأناه من أعمال، والكيفية التي تعاود بها الظهور.

لا يشرح كوللر، في معالجته الفرضية البنيوية، فكرة الكفاءة الأدبية بالطريقة الوحيدة الممكنة، ألا وهي تقديم خطاطة للقواعد الشكلية الخاصة بشذرة أدبية ما. وكتابه عبارة عن مناقشة معقدة ومتكلّفة لإمكانية إقامة نظرية في الكفاءة الأدبية أكثر منه إسهاماً في تلك النظرية. بيد أن الانتقال المباشر من الكفاءة الألسنية إلى الكفاءة الأدبية قد يكون قفزة كبيرة. ولعلنا بحاجة إلى طرح سلسلة من الكفاءات، أرفع من الكفاءة الألسنية، كالكفاءة الفكرية والكفاءة البلاغية بأنماطها المختلفة. فالكفاءة الأدبية هي أرفع من كل هذه، كما أنها اكتساب لاحق وأشد تعقيداً. ولكي تكون قادراً على قراءة الأدب، تحتاج إلى ما يتعدّى المقدرة الألسنية الأساسية. تحتاج إلى نصيب من المعلومات عن العالم، وإلى كثير من القناعات الصائبة أو الزائفة. وتحتاج إلى أن تكون قادراً على التفكير (أن تطلع باستنتاجات)، وأن تقيم حوارات، وأن تتعامل مع الأشكال البلاغية.

ومن اللافت أن أفضل أساس لنظرية كاملة في الأدب على هذا المنوال قد يكون نموذج التعليم العالي القروسطي. ففي هذا التعليم كانت قواعد اللغة أمراً أساسياً تماماً؛ وهذا ما يتوافق مع اكتساب كفاءة لغوية (باللغة اللاتينية، طبعاً). كما كان المنطق دراسةً لأنساق الاستدلال أو الاستنتاج المشروعة السليمة. وكانت البلاغة دراسةً للأشكال البلاغية. وكانت دراسة الأنواع الأدبية في قمة هذه الفروع جميعاً وتفترضها مسبقاً. وكان الكتّاب القروسطيون وكتّاب النهضة يرون أن من البداهة أن يعتمد الشخص المتعلّم على هذه الفروع كلّها سواء حين يكتب الأدب أو حين يقرأه.

ولا يزال ممكناً أن تسيطر تطورات نظرية من هذا النوع على التعليم العالي للفنون. والألسنية ليست سوى علم وحيد بين العلوم الاجتماعية والسلوكية الكبرى التي يمكن أن تسهم في هذا المجال. فالمنطق الحديث، وعلم النفس المعرفي الحديث، وبعضٌ من علم الاجتماع الحديث، وأوجهٌ من السيمائية الحديثة، تقدّم أساساً لمثل هذا العمل أشد إتقاناً ورصانة مما كانت عليه الحال في العصور الوسطى. وثمة في الأصل عدد من المقررات التعليمية في هذه المباحث ولمختلف الصفوف كـ **دراسات الاتصال** التي اعتدتُ على الاعتقاد بأنها تلويحة المستقبل.

بيد أن الشيء اللافت فيما يتعلّق بمقاصدنا الراهنة هو أن هذا الخطّ في التطور- نحو نظرية في الكفاءة الأدبية كاملة تماماً ومن حيث المبدأ- هو بالضبط ما لم يتمّ لدى بارت. ولم يكن ذلك لمجرد أن هذه النظرية قد ثبت تعذّرها واستحالتها بالمصادر المتاحة له. كما لم يكن ناجماً عن تبنّيه المطلق للفرضية البديلة، النصّية. ففي *س/زد*، حيث افتُرِض به أن يُعنى بالنصيّة، نجد أن بارت يعمل بواسطة شيفرات مجرّدة، تأويلية، وليس بمجرد إحالات إلى أعمال أخرى.

وعلى العكس، إذاً، فإنّ بارت وكثيراً من زملائه قد نبذوا هذا الخط في التطور من حيث المبدأ، على أسس فلسفية من جهة، وسياسية من جهة أخرى، وفانتازية لا واعية، بلا شك، من جهة ثالثة. فديريدا ساجل ضده، وعلى الأقل فإن سجالاته الموجّهة ضد افتراضات ميتافيزيقية مزعومة في برنامج البحث هذا قد استُخْدِمَتْ ضد هذا البرنامج ككل. وجوليا كريستيفا ساجلت ضده، وأثّرت تأثيراً بالغاً على بارت، مع أن من الصعب على ألسني أجنبي أن يرى

سبباً لذلك، خاصةً أن فهمها للألسنية يبدو أقلّ رسوخاً وإحكاماً منه لدى بارت (انظر مقالتها "أخلاقيات الألسنية"، حيث تضع قضية **أخلاقية في وجه القواعد التحويلية**!)

وينظر كوللر، في كتابه المذكور، في كثير من هذه السجالات ويرفضها؛ ولا شك أنه مصيب في ذلك على المستوى العقلاني. غير أن التاريخ لم يسر في هذه الوجهة. ذلك أنّ هذه اللحظة كانت واحدة من اللحظات الأشد انقساماً في التاريخ الفكري، حيث تمّ التخلي عن المفهوم الخاص باستراتيجية البحث العقلاني، وحلّ محلّه، كما أرى، ضَرْب من الاحتجاج اللاعقلاني على هذه الاستراتيجية.

وهذا ما ندعوه في بعض الأحيان بحلول "ما بعد البنيوية" محل "البنيوية". ولقد كانت هذه الحركة من القوة لدرجة أنها جرفت في النهاية كوللر نفسه، فراح يعتذر علانيةً عن اقتراحه الأصلي. وكتابه ***في التفكيك*** (المدخل والفصل الأول) هو واحد من العروض القليلة العقلانية والمقنعة التي تفسّر لماذا لم يقم كتاب كوللر ***الشعرية البنيوية*** بما كان ينبغي أن يقوم به. ولا شكّ أن نقلاتٍ من هذا النوع تحتاج إلى تفسيراتٍ تاريخية واجتماعية، لا فكرية أو شخصية وحسب؛ ولقد كان بارت عَرَضاً من أعراض هذه النقلات وتجلياً لها، ولم تكن تلك أول مرّة ولن تكون الأخيرة.

٥. س/زد ولعبة التدمير الذاتي ما بعد البنيوية

٥- ١. انفصال البنيوية عن ما بعد البنيوية

لا تشكّل "ما بعد البنيوية" موقفاً نظرياً متماسكاً، ولو بالمعنى المحدود الذي كانت عليه البنيوية في طورها الفرنسي الأخير. فقد كان للبنيوية على الأقل أنصارها الواعون، الذين كانوا يعلمون ما الذي يفعلونه ويطلقون عليه هذا الاسم. فليفي شتراوس قضى الأشهر في التعرّف على الألسنية، والسنين وهو يبحث عن أفضل سبيل لتكييف النموذج الألسني مع الأنثروبولوجيا. وقد فعل بارت الشيء ذاته فيما يخصّ الأدب والنقد الثقافي. وغالباً ما أطلق كلاهما على نفسيهما صفة البنيويّ. وبالمقابل، فإنّ "ما بعد البنيوية"، لم

تكن موقفاً أعلن أحدٌ ما أنه يتبنّاه. بل هي اسم أطلقته الصحافة على ما بدأ بعض البنيويين المشاهير بالقيام به، بعد أن كفّوا عن أخذ النموذج البنيوي على محمل الجدّ؛ وعلى ما فعله آخرون، ممن لم ينضووا في إطار البنيوية في أي يوم من الأيام. وقد أطلق بارت نفسه على هذه المقاربة الأخيرة اسم التحليل "النصّي". وبارت كان ذات مرّة بنيوياً كامل العضوية ولم يعد بعدها كذلك؛ وبهذا المعنى فإن تسميته "ما بعد بنيوي" تجد شيئاً من التبرير المنطقي على الأقل.

ويمكن للمرء أن يفصل البنيوية عن ما بعد البنيوية بكلّ سهولة، من خلال النظر في عملين من أعمال بارت لا تفصل بينهما سوى أعوام أربعة. وهذا العملان هما "مدخل إلى التحليل البنيوي للسرد" (١٩٦٦) - وقد تطرقت إليه قبل قليل- وكتابه الأكثر شهرة *س/زد*، الذي صدر عام ١٩٧٠، ويرتكز على حلقاته البحثية خلال ١٩٦٨- ١٩٦٩. وهو عبارة عن تحليل مسهب لقصة بلزاك *سارازين*.

يمثّل **م ت ب س** عملاً مخلصاً للبنيوية قديمة الطراز. فهو يضع لنفسه استراتيجية بحث معقولة، إنْ لم تكن عملية تماماً، ترمي إلى تحليل بنية السرد، باتّخاذ الألسنية مرشداً ودليلاً. أما أسلوب بارت في هذا العمل فهو أسلوب واضح نسبياً، شأنه شأن العمل النظري الذي يقوم به؛ فهو يدعونا إلى أن نقرأ قراءةً نقدية إذا ما أردنا أن نفهم ما يفعله، وربما يدعونا أيضاً إلى أن نطبّق مناهجه بأنفسنا. وعلاوةً على ذلك، فإن المشروع الذي يتنطّح له هو مشروع جماعي على نحوٍ واضح. وثمّة إحالات إلى أعمال باحثين آخرين تُبدي احتراماً لهم - مثل تودوروف وغريماس وجينيت- ممّن اتّخذوا وجهات نظرٍ أخرى بشأن نقاطٍ تقنية محددة. والحقّ أننا نجد أنفسنا في عالم بحثٍ، أو علم، عقلاني.

أما *س/زد* فأمره مختلف تماماً. ويبدو الاختلاف بين هذين العملين منذ الصفحات الأولى، على الرغم من أن كليهما يتناولان الموضوع ذاته؛ ألا وهو كيفيه التعامل مع ذلك العدد الهائل من السرديات. ففي **م ت ب س** تتم معالجة هذا الموضوع على نحوٍ رزين بوصفه واحدة من المصاعب المنهجية التي تجعل من المستحيل أن نتقدّم ونواصل من خلال الاستقراء البسيط وتجعل من الضروري إقامة نظرية وتشكيلها (وثمّة إشارة في محلّها هنا إلى نقاشاتٍ معاصرة في القواعد التحويلية). أما في *س/زد* فالمعالجة مختلفة تماماً. فهي تبدأ بنكتةٍ عن

رجل بوذيّ وحبّة فاصولياء . وتتواصل بمحاكاة ساخرة غامضة ومنفّرة حيال كلّ ما اقترح القيام به أيّ منظّر في السرد ، بما في ذلك بارت نفسه : "سوف ... نستخلص من كل حكايةٍ نموذجها ، ثم نصنع من هذه النماذج بنية كبيرة، ثم نعيد تطبيقها (للتحقق من صحتها) على كل سرد مفرد : وهذه مهمة منهكة (تَعَرُّقٌ بنسبة ٩٩٪، كما يقال)❖ بقدر ما هي غير مرغوبة، ذلك أن النصّ يفقد بذلك اختلافه"

(<Science avec patience, le Supplice est sûr>) -*[١]

في هذا المقطع، تبدأ ما بعد البنيوية بشقّ طريقها، بنكاتٍ غامضة متعمّدة تسخر من تلك الأنفس الجاهلة ممن أخذوا البنيوية على محمل الجدّ في أي يوم من الأيام. ولا شك أن من بين هؤلاء كتّاب مثل جيرار جينيت وتقليد كامل من السيمائيين الذين لا يمكن السخرية منهم ولم نذكرهم هنا، ممن كان عليهم أن يحملوا المقاربة التصنيفية للسرد خلال العقود اللاحقة.

٥ـ٢ . قابلية القراءة، وقابلية الكتابة والشيفرات السردية الخمس

غير أنك لو نظرت إلى المحتوى الأساسي في هذا الكتاب بالغ التعقيد، فسيبدو لك علمياً في طابعه على نحو منفّر تماماً. ففي هذا الكتاب يتفحّص بارت قصةً لبلزاك من خلال طرحه **شيفرات** خمس تتفاعل مع كل وحدة من وحدات القصة لكي تنتج معنىً معقداً. وهذه الشيفرات هي الشيفرة الـ proairetic، المعنيّة بالأفعال المتعاقبة التي تؤلّف السرد، والتي يَسِمُها بارت بـ ACT؛ والشيفرة الـ hermeneutic، التأويلية،و يَسِمُها بارت بـ HER؛ والشيفرة الـ symbolic، الرمزية، المعنية بمسائل مثل التناقض الكبير بين الحديقة والصالون، والحياة والموت، الخ، والتي تُفْتَتَح بها القصة، ويَسِمُها بارت بـ SYM؛ والشيفرة الـ connotational، التضمّنية، التي تمثّل فيها الدوالّ (وتُدعى هنا "semes") مقولاتٍ عامة مثل الأنوثة ويَسِمُها بارت بـ SEM؛ وأخيراً الشيفرة الـ referential، المرجعية، التي غالباً ما يُعتَقَد خطأً أنها تحيل إلى واقع خارجي، خارج النص، في حين أنها تشير، كما يصفها بارت، إلى شيفرات متنوعة شائعة ثقافياً، ويَسِمُها بارت بـ REF.

١- بالفرنسية في النص الأصلي: مع العلم والصبر، العذاب أمر أكيد.(م)

ومّا يلفت الانتباه أنّه من الصعب تماماً وَضْعُ تصنيف منطقي راسخ يمكن أن يميز بوضوحٍ بين هذه الشيفرات. فبارت لا يقدّم أيّ أدلّة على هذه الشيفرات مهما تكن، ويبدو الأمر كما لو أنّه كان قد اخترع هذه الشيفرات في أول يوم من أيام حلقته البحثية أو نحو ذلك.

ويطبّق بارت هذه الشيفرات على وحداتٍ متتالية من النصّ، يحدّدها على أساسٍ اعتباطي. وبعض هذه الوحدات، أو الـ lexias، يبلغ طولها مقطعاً كاملاً؛ وبعضها كلمة أو اثنتين. ويواصل بارت هذا العمل على نحوٍ نظاميّ إلى أن يتفحصّ جميع الـ lexias **الخمسمئة وواحد وستين** في القصة. والانطباع الأول الذي يتكون لدى المرء هو انطباع أشبه بآلةٍ للاستنتاج، تشقّ طريقها في القصة بثباتٍ وعزم وتطحن ما تجده في هذا الطريق لتخرج المعاني. وقد تتوقف هذه الآلة بين حينٍ وآخر، لتلتفت إلى واحدة من المقالات النظرية **الثلاث وتسعين** التي تتناول جانباً من جوانب السرد، أو القراءة، أو عملية التحليل.

غير أن علميّة هذا الكتاب لا تلبث أن تتبخّر ما إن نلقي عليه نظرة ثانية. فمكانة الشيفرات وأهميتها ليست واضحة ودقيقة، وأسلوب بارت لا يحسب أي حساب للحدّ من عدم الوضوح. وهو في حقيقته أسلوب وحي وهزل، يهدف باعتقادي إلى إلقاء غلالة من الإبهام والغموض على السؤال المتعلّق بالمزاعم النظرية التي يطرحها بارت (حيث يشعر المرء أن في الإلحاح على هذا السؤال شيئاً من التجريبية بل السوقية).

ولو حاولنا أن نحدد الاحتمالات التي تقف وراء كل ذلك، نجد أن الاحتمالات المنطقية التالية تبدو واردةً:

(١) - لعل بارت يرى أن الشيفرات التي يصفها جزء من بنية العقل لدى أيّ قارئ يقرأ قصة بلزاك، وأنها تفسّر القراءة التي سيقدّمها هذا القارئ في حقيقة الأمر. وهذه فرضية تجريبية بشأن القراءة، وستبدو زائفةً، فيما يتعلّق بأي قارئ محدد، إذا ما قدّم هذا القارئ قراءةً مختلفةً عن تلك التي يتوقعها بارت. وهذا ضَرْب موضوعيّ من البحث في علمٍ سيميولوجي.

(٢) - لعل بارت يرى أن هذه الشيفرات هي شيفرات تلقّنها القارئ البرجوازي؛ وأنها تُنْتِج قراءته البرجوازية وتجعلها تبدو طبيعية وعفوية. فإذا ما استطاع بارت أن يقدّم قراءة أخرى، وأن يبيّن أنّ هذه القراءة طبيعية شأن القراءة البرجوازية، فإن ذلك سيقوّض أسطورة

برجوازية أخرى؛ هي هذه المرّة أسطورة "طبيعية" الكتابة الواقعية. وهذه مواصلة لما كان قد قام به بارت في *أسطوريات* من عمل دعاويّ.

(٣) - أو لعل بارت ينظر إلى شيفراته هذه بوصفها مستقلةً عن وعي أيّ قارئ، وبوصفها تشكّل ضرباً من المُنْتِج المكيانيكي الذي ينتج الاستنتاجات ويمكّن الناقد من الازدراد والطحن وإخراج تأويلات جديدة يمكن لبعضها أن يكون لافتاً بحدّ ذاته. وتبعاً لهذا الرأي، فإن من غير الممكن نقض هذه الشيفرات إذا ما كانت تأويلات النصّ التي تقدّمها تأويلاتٍ لم تخطر على ذهن أحد من القرّاء. والسؤال هنا هو لماذا نزعج أنفسنا بالشيفرات إن كان بمقدورنا أن نفكّر بالتأويل بأنفسنا؟

والحقّ أن بارت، في *س/زد*، يحوم بين هذه المواقف جميعاً، وبين غيرها، على نحوٍ يشوّش القارئ كثيراً، وعلى نحو ربما كان يعكس تشوشاً مماثلاً لديه هو نفسه. بيد أنّ بارت لا يفعل ذلك بمحض الصدفة. ففي الوقت الذي كتب فيه *س/زد*، كان بارت واقعاً تحت تأثير فلاسفة مثل ديريدا وكريستيفا، ممن يرون في مجرد فكرة "النظرية" النظامية والمتماسكة في القراءة شُبهةً وارتياباً شديدين.

ففلسفة هؤلاء تضع تحت طائلة الشكّ وجود أيّ مجال للمعنى - أيّ مدلولٍ متعالٍ- يقف وراء النصّ، أو مستقلاً عنه؛ كما تضع تحت طائلة الشك وجود معنى واحد ووحيد لذلك النصّ. فإذا ما نُظِرَ إلى نصّ على أنه يجسّد نظاماً للمعنى مجرّداً وكاملاً، فإن ديريدا لن يلبث أن يضع يده على تفصيل بسيط من تفاصيل هذا النصّ ويبيّن أنه ينطوي على مكنوناتٍ تطيح بذاك النظام برمّته. فما من نظام متماسك أومغلق تماماً، ونقيصة **التمركز على العقل** هي ما يجعلنا نطلب مثل هذه الأنظمة. والحقّ أن ديريدا يكتب كما لو أن المعنى، بالنسبة له، يُخْلَق جديداً إلى ما لا نهاية بطاقة الكتابة ذاتها؛ أو كأنه ضَرْبٌ من المادة المائعة التي تريق نفسها وتنتشر في المكان كله، مرتشحةً من نصٍّ إلى نصّ.

هذا الموقف الفلسفي (الذي لم أقدّم هنا موجزاً عنه بقدر ما قدّمت صورة كاريكاتورية له، انظر الفصل الخامس حيث تجد نقداً لجانب صغير من هذا الموقف) أثّر على بارت كثيراً في مقدمته التي كتبها لـ *س/زد*. فهو يميّز، أولاً، بين نمطين من النصّ، ثم يميز، على نحو

جوهريّ أكثر، بين نمطين من القراءة. وهذان تمييزان مرتبطان بمفاهيم ديريدا. فالنصّ الكلاسيكي - كالنص الواقعي، مثلاً- هو نصّ **قابل للقراءة**، أو **قَروء**، حيث نحاول هنا أن ننتقل من النصّ إلى نظام للمعنى مفرد ومتماسك. أما النصّ الحداثيّ - أو ربما مجرد الممارسة الحداثية للقراءة التي يدافع بارت عنها- فهو نصّ **قابل للكتابة**، أو **كَتُوب**، حيث يمكن أن ننال من مثل هذا النصّ حصاداً وفيراً من المعاني، دون أن تكون هذه المعاني متّسقة بالضرورة مع بعضها بعضاً.

وفي ضوء هذا، نجد أنّ لـ *س/زد* غايتين اثنتين - غاية عملية وأخرى نظرية- لعلّ من الممكن تصنيفهما بصورة صائبة على أنهما ما بعد بنيويتين وليستا بنيويتين. الغاية العمليّة هي قراءة نص واقعي كلاسيكي - نص قصة بلزاك- كما لوأنه نصٌّ حداثيٌّ كَتُوبٌ، ذو معانٍ تتشعّب إلى ما لا نهاية. أما الغاية النظرية فهي تدمير البنيوية الميكانيكية والإطاحة بها، وليس ضرب مثالٍ عليها، مما يدفعنا إلى اقتراح مجموعة من الشيفرات بغية إنتاج المعنى.

٣.٥ . إشكالية السجال مع *س/زد*

تضع هذه "النزعة التدميرية" الهازلة في كتاب مثل *س/زد* مصاعب معينة في طريق كل من يريد أن يساجل هذا الكتاب. حيث يجد المرء نفسه في خطر دائمٍ من أن يبدو بعيداً عن روح الدعابة والفكاهة، وأن يأخذ على محمل الجدّ ما لم يُقْصَد له أن يؤخذ على هذا المحمل. والحقّ أنه لا بدّ من مواجهة هذا الخطر عن طريقٍ واحدٍ هو افتراض أنّ هذا الكتاب هو عمل نظري وأنّ خوض سجال رزين مع جزءٍ منه وعلى طريقة المرء يمكن أن يبرّر إطلاق الحكم الأخير عليه بأنه أشبه بالأدب منه بالنظرية.

وسوف أنظر في أوجهٍ ثلاثة من أوجه *س/زد*، هي منهجه في تحليل السرد، وعرضه قصة السارد، وواحد من الأمثلة النمطية على المقالات المُقْحَمة التي تدور حول طبيعة السرد. وسأبدأ بتكرار بعض النقاط من مقالةٍ لي سابقة (جاكوبسون ١٩٨٢) حول منهج تحليل السرد، الذي يختلف عن المنهج الذي اقترحه بارت في "مدخل إلى التحليل البنيوي للسرد" **(م ت ب س)** في عدد من النواحي وباتجاه الأسوأ.

يرفض بارت أن ينظر إلى بنية النصّ الكلية، بل يقسم النصّ بدلاً من ذلك إلى (٥٦١) وحدة اعتباطية، أو Lexias، يتفحّص كلاً منها على ضوء الشيفرات الخمس آنفة الذكر. وهو يوشّي تحليله هذه الوحدات بنقاشات عامة في نظرية السرد مما يعطي الكتاب سيماء النظامية، والنظرية، والخصوبة والغنى في الوقت ذاته. غير أن النظام، والنظريات، والخصوبة غير مرتبطة ببعضها بعضاً.

فالنظرية الوحيدة التي تصلح هذه البنية النظامية لاختبارها هي النظرية السخيفة التي مفادها أنّ سرداً قصصياً يتألف من سلسلة خطية من الـ Lexias، يتّصل كلّ منها تبعاً لواحدة أو أكثر من الشيفرات الخمس السابقة؛ وأنّ المربّعات الـ ٥×٥٦١ في المصفوفة الناتجة عن ذلك تحدّد المعنى الكليّ لهذا السرد. غير أن بارت لايصدّق ذلك، كما هو واضح من بعض الملاحظات والتعليقات العابرة في *س/زد* نفسه. وعلاوةً على هذا، فإنّ من الواضح من **م ت ب س** أن بارت يدرك تماماً استحالة وضع بنى السرد الكثيرة في سلسلة خطية من العناصر. فالمرء يحتاج في هذه الحالة إلى بنى شجرية معقّدة وإلى ربط مُحْكَم لثيمات السرد. كما أن الوسيلة التي يستخدمها بارت في *س/زد* لتعداد الثيمات السردية حين تعاود الظهور هي وسيلة قاصرة تماماً عن تمثيل هذه البنى. وهكذا نجد مرة أخرى أن *س/زد* لا يدعم ولا يقوّض أية نظرية اعتنقها يوماً أي بنيويّ جدي، **بما في ذلك بارت نفسه.**

بل إن هذا الأمر نفسه ليس مهماً كثيراً، مادامت النظريات لا تُقَدَّم على نحوٍ قابل للاختبار بأي حال من الأحوال. فنحن أمام أفكار لامعة؛ ويشعر المرء أنه برفقة مكلوهان وليس شومسكي. وثمة تبصّرات خصبة أيضاً، وأخرى أقل إثارة للاهتمام. ويبدو الكتاب وكأنه يحتوي على كلّ شيء سبق أن حصل لبارت وتلاميذه بشأن هذه القصة خلال حلقة بحثية دامت سنتين. غير أن ذلك كلّه بعيد عن التنظيم كلّ البعد. (يفخر بارت بذلك، وأتصور أن أتباعه يعدّون مجرد القيام بمثل هذه المحاولة عملاً إرهابياً). والطريقة الخطية الوحيدة التي نُظِّمَ وفقها الكتاب، مقتفياً آثار السرد في *سارازين*، حالت دون وجود أيّ نوع أرفع من التنظيم.

ومن الواضح أن النظامية في كتاب بارت لم تنجم عن اختبار نظامي كان يجريه بارت على نظرية ما، بل نجمت عن أنّ بارت، في هذه المرحلة من مساره، كان يروق له ما تتركه النظامية من أثر بلاغي. أمّا في المراحل السابقة واللاحقة فكانت تروق آثار أخرى؛ آثار علمية جافة إلى درجة أنها خَصَتْ، سواء في *نظام الموضة* أو *مبادئ السيميولوجيا* أو في أعماله اللاحقة، إيروسيات النصّ التي تصبح (إذا جاز هذا الاقتباس الساخر) استمنائيةً، في إنتاجها المتواصل والمحموم موضوعاتٍ فانتازية. وبقدر ما يصحّ هذا الكلام، فإنه يعزز الحكم على *س/زد* بأن عمل أدبي، أو بلاغي على الأقل، وليس عملاً نظرياً.

٥ ـ ٤ . بارت يعيد كتابة القصة

لقد كان لإجراءات بارت بعض آثارها الخصبة إلى حد بعيد، والتي احتفى بها من علّقوا على كتابه؛ كما كان لها بعض الآثار الاختزالية الكالحة، التي نزعوا إلى تجاهلها والقفز من فوقها. وسوف أحاول أن أقيم توازناً هنا بوضع هذه الآثار إلى جانب بعضها بعضاً. فبارت يتمكّن من تقديم قراءة خصبة جداً لرمزية الخصاء عند بلزاك. ولا شك أن بلزاك كان قد وضع كل ذلك على نحو واعٍ تماماً. غير أن المنهج الذي يستخدمه بارت يُبْدي هذه الرمزية في كلّ مكان من القصة بطرائق غير متوقَّعة. ومثل هذه القراءة هي نتاجٌ طبيعي ومتوقَّع للمنهج المُسْتَخْدَم. أمّا الأثر غير المتوقَّع لذلك فهو إخفاء ضربٍ من سوء القراءة شديد وفظّ ومفرط التبسيط عند كلٍّ من بارت وأتباعه، الأمر الذي ينتهي في الحقيقة إلى إحلال عقدة خصاء بارت محلّ القصة. ولا أعني أن بارت قد أضاف أشياء دقيقة جديدة أو بعض الفرويديات التي يمكن لناقد رجعي أن يضعها موضع المساءلة، بل أعني أنه قدّم عرضاً للقصة فظّاً لا يتلاءم مع النص، ويتجاهل ما كتبه بلزاك.

يقول بارت إن السارد في *سارازين* يقدّم لعشيقته عَقْد بغاء: ليلة حب مقابل قصة. توافق العشيقة؛ بيد أنّ القصة تتحول لتصبح قصة عن الخصاء، وإذْ ترفض العشيقة ذلك فإنها تخرق عقدها معه. غير أن شيئاً من هذا لا يحصل في قصة بلزاك. فما من إبرام لأي عقد من هذا النوع، ولذلك فإن ما من خَرْقٍ لأي عقد. وحافز السيدة الذي يدفعها لقطع علاقة الحب ليس ذلك الحافز الذي ينسبه بارت إليها.

يُظْهِر بلزاك السارد وقد بلغ مرحلة معينة في علاقة حبّ، مرحلة تتيح له أن يأخذ عشيقته إلى حفلة. وهو يرغب في أن يكون مقبولاً لديها في المرحلة اللاحقة، حين سيتاح له أن يكون معها وحده في بيتها. وهو يستخدم الوعد بالقصة كيما يحقق ذلك. وحين يحكي القصة فإنه يأمل، بالطبع، أن ينتهي في فراش السيدة؛ لكنه يأمل ذلك كما يمكن لأي عاشق أن يأمل؛ يأمل بأن يخلّف لديها انطباعاً يكفي لأن تقبله كعاشق. ولسوء الحظ، فإن القصة التي يقصّها عليها تحمل ضرباً من العبرة الأخلاقية، مفاده أن من المحتمل كثيراً أن يُخْدَع المرء في الحب؛ وأنّ الحبيبة قد لا تكون جديرة بهذا الحبّ، شأن زامبينيلا، حيث تظهر كما لو أنها امرأة، بينما هي خصيّة في حقيقة أمرها. وتلتقط السيدة هذا فتقرر أن تلعب لعبتها على نحوٍ آمنٍ وتتمسّك بأهداب الفضيلة المسيحية.

تلك هي قصة بلزاك، القصة الموجودة في النصّ الفعلي. ومن الواضح أنها أفضل من قصة بارت لسببٍ واحدٍ، على الأقل، ألا وهو أنها معقولة تماماً. والسؤال لماذا استبدل بارت قصته بهذا الأصل؟ لعله لم يلحظ ما يقوله النصّ، على الرغم من قضائه سنتين في قراءته. وعلى المرء في هذه الحالة أن يشير إلى أن منهج بارت النقدي أشبه بدرع رائع لكنه أثقل من أن يُخَاض القتال به. أو لعلّه رغب في أن يحلّ قصة فجّة محلّ واحدةٍ بدت له مفرطة في تهذيبها، وذلك كوجه من أوجه المعركة ضد المعايير البرجوازية. لكن ذلك ليس أكثر من معارضة إيمائية متباهية.

وأيّ معارضة حقيقية للمعايير التي يجسّدها بلزاك كان لا بدّ أن تبدأ بمعرفة ما هي هذه المعايير. (وهي المعايير التي سبق لماركس وإنجلز أن عرفاها!) فأن ترفض قراءة القصة (وأنت تزعم أنك قرأتها بدقةٍ لم يطلها أحد آخر في تاريخ النقد) يعني التورّط في فانتازيا معارضة المعايير البرجوازية؛ والتي أخشى أنّ بارت قد قدّم فيها قراءةً فعلية ترتبط به وترافقه على الدوام.

٥.٥ . السجال في *س/زد* : التصورات والأوهام بوصفها نقداً

دعونا نلتفت الآن إلى واحدةٍ من حالات تغيير الاتجاه التي أقحمها بارت في نصّه والمتعلّقة بنظرية السرد. وهي حالة نجدها في الصفحة (١٣٥) من طبعة *س/زد* الإنجليزية، الصفحة (١٤١) من الطبعة الفرنسية.

سارازين حرّ في أن يبالي بتحذير الرجل المجهول أو يرفضه. وهذه الحرية الاختيارية هي بنيوية: إنها تَسِمُ كلّ مفردة من سلسلة وتضمن تقدّم القصة في ضروب من "الارتداد" ("rebondissements"). لكن سارازين، وبصورة ليست أقلّ بنيويةً، ليس حرّاً في أن يرفض تحذير الإيطالي؛ ذلك أنه لو اكترث به وأحجم عن السعي وراء مغامرته، لما كانت هنالك قصة. وبعبارة أخرى، فإن الخطاب هو الذي يدفع سارازين إلى الوفاء بمواعيده مع زامبانيلا؛ وهكذا تكون حرية الشخصية محكومة بغريزة البقاء لدى الخطاب.

كيف يمكن لنا أن نفهم هذا؟ فلنبدأ بمحاولة أخذه على محمل الجدّ. هل هو صحيح؟ هل تتأثر الإرادة الحرّة لدى شخصية قصصية بواقعة أن حصيلة القصة محددة مسبقاً؟

إن الحرية - وهي هنا حرية الإرادة- هي خاصيّة لا يمكن أن تُعْزى إلا إلى البشر الواقعيين. أمّا الشخصيات القصصية فلايمكن أن نقول عنهم بهذا الصدد سوى إنهم **مُمَثَّلون**، أو غير **مُمَثَّلين**، كحملة لحرية الإرادة. وهكذا تكون لدى مارغريت تاتشر حرية إرادة، أمّا كليتمنسترا فمُمَثَّلة كحاملة لحرية الإرادة. وحين نقول إن لدى كليتمنسترا حرية الإرادة في القصة يُفْهَم من ذلك أن القصة تُظْهِرها حاملة لحرية الإرادة. وحين نقول إن لدى كليتمنسترا حرية إرادة فعلية، ونعني ما نقول، فإن ذلك ينطوي على أننا نفكّر بكائن بشري فعلي لا بشخصية في مسرحية.

وحين نفكرّ بكليتمنسترا واقعية، فإن شيئاً في قصة لاحقة عنها لا يمكن له أن يؤثّر على ما فعلته أو كانت عليه. وحين نفكّر بأنها شخصية متخيّلة في مسرحية لأسخيلوس، فإنّ التحديد المسبق لنهاية قصتها لا يؤثر أيما تأثير على ما إذا كان أسخيلوس يمثّلها حاملةً لحرية الإرادة. حيث يمكن لأسخيلوس أن يقول إنها "تختار بحريةٍ أن تقتل زوجها" (فيجعل بذلك من اختيارها الحرّ سبباً لنهاية القصة) كما يمكنه أن يقول إن "القدر هو الذي حتّم ذلك، فلا خيار أمامها سوى أن تقتل زوجها" (جاعلاً بذلك من النهاية المحددة مسبقاً سبباً لخيارها).

وهكذا فإنّ ما من وضعٍ قابلٍ للتصور يمكن فيه للتحديد المسبق لنهاية القصة أن يؤثّر على مسألة حرية الإرادة لدى البطلة. فإذا ما كانت شخصاً، يمكن لها أن تحمل حرية الإرادة هذه، بصرف النظر عمّا تقوله القصة؛ وإذا ما كانت شخصية متخيَّلة، فلا يمكنها سوى أن تُمَثِّل كحاملة لحرية الإرادة، بصرف النظر عمّا تقوله القصة.

ولذلك فإن سجال بارت هو سجال سخيف منافٍ للعقل، قائم على التباس ومواربة. والسؤال المثير، الذي لا يستطيع المرء أن يجيب عنه من أسلوب بارت، هو إلى أي مدىً كان بارت مدركاً لذلك. كما يبقى السؤال مفتوحاً: "كيف لنا أن نفهم هذا السجال، خاصةً وقد تبيّن الآن أنه سخيف؟".

أول ما ينبغي النظر فيه هو الغرض الذي يستخدم بارت هذا السجال من أجله. فهو لايستخدمه كجزء أساسي من نظرية واسعة تكتنفه. فما من نظرية من هذا النوع في *س/زد*؛ وهذا واحد من الأشياء المدهشة في الكتاب، بالنظر إلى مقياسه الشاسع ومظهره التقني المخيف. وبدلاً من ذلك (وفي مقطع بحجم مقالة قصيرة تبلغ حوالي ثلث مقالة من مقالات كتابه *أسطوريات*) نجد أن بارت يبني على هذا المقطع سلسلة من السجالات المماثلة، كل منها غامضة كمثيلتها، لتنتهي بتوريةٍ مضاعفة ثلاثاً حول كلمة **مصلحة**.

> *اللعبة هي لعبة اقتصادية: فمن مصلحة القصة أن يتجاهل سارازين نصح الغريب له بالعدول عن الأمر؛ فهو لا بد أن يفي بمواعيد القهرمانة مهما كان الثمن ... لكي يضمن بقاء الحكاية ... لكي يحفظ صنفاً من السلع (هو السرد) لم يوضع بعد في سوق القراءة: "مصلحة" القصة هي "مصلحة" منتجها (أو مستهلكها) ...*

أين سبق لنا أن التقينا هذا النوع من السجال؟ لا بدّ أننا التقيناه في الشعر والمسرح الإليزابيثي واليعقوبي. فمهرّجو شكسبير كانوا يفعلون ذلك طوال الوقت، غير أن المقصود من ذلك كان الضحك والتسلية. كما يمكن لقصيدة حب أن تشتمل على العديد من

السجالات المماثلة، ندعوها تصورات أو أوهاماً. ولا نأخذها إلا على نصف محمل الجدّ، من أجل المتعة التي تقدّمها. والحقّ أن ثمة إشارات كثيرة في *س/زد* - وأكثر منها في أعمالٍ لاحقة مثل *لذّة النصّ*- تشير إلى أن بارت يُسْعِده أن يُقْرَأ كتابه على هذا النحو.

ولكن ما هي الفائدة من كل ذلك؟ إن في *س/زد* ثلاثاً وتسعين من هذه المقالات الصغيرة السخيفة المتذاكية. وإنّ هذا لَقدْر مرعب من الكفر أكبر من أن نتوقعه. والحقّ أن المتعة لم تكن من بين ارتكاساتي تجاه هذا الكتاب. وما أتذكره، بدلاً من ذلك، هو السخط، والقنوط، وفوق ذلك كله الملل والضجر.

٥ـ ٦ . ما بعد البنيوية بوصفها بلاغة وملهاة

يضعنا ما سبق من كلام أمام نقطة مهمّة أعتقد أن من الممكن تعميمها. فحين نتفحّص بدقّة واهتمام مقطعاً من سجالٍ ما بعد بنيوي، غالباً - وليس دائماً- ما نجد أنه سلسلة من أشباه النكات. وقد يكون إسرافاً في المبالغة أن نقول إنّ ذلك ينطبق على مادة *س/زد* بكاملها، لكنه ليس من الإسراف في المبالغة أن نقول إن الكتاب ككلٍ لا يحوي - أولاً يحوي بصورة أساسية- سلسلة من السجالات يراد لها أن تكون مقنعةً نظراً لقيمتها، بل مجموعة من الأشكال البلاغية التي يراد لها أن تحيّر وتُبْهر من خلال أثرها البلاغي.

واعتقادي أن من الممكن تعميم هذا الأمر. فهو ينطبق، على الأقل، على كلّ شخصية ما بعد بنيوية رئيسة ممن قرأتُ لهم. أما في الحالات التي لا تنطبق عليها فلا يكون الكاتب شخصية رئيسة، وإنما عارضاً للكتب بسيطاً مثلي يحاول أن يضفي معنىً على هذا الميدان. وهكذا ينطبق تعميمي على بارت، في مرحلته الأخيرة، ولاكان، وفوكو، وديريدا، وكريستيفا؛ ولا ينطبق على كوللر، وإيغلتون، أو على نوريس، على الرغم من أنهم يقحمون أحياناً في مادةٍ إنجليزيةٍ ما لا يستطيعون ردّه إلى العقلانية مطلقاً.

ويميل المرء في بعض الأحيان إلى التفكير بأن ما بعد البنيوية ليست مجرد سلسلة متوالية من النكات الخفيفة، بل تقنية خاصة بإطلاق نكتة ثقيلة واحدة، متلفّعة بأردية أكاديمية وقورة. وهذه النكتة الثقيلة هي نقض افتراض أساسي ما من افتراضات الفلسفة أو

العلم (دون قدر كبير من الجدية حيال ذلك)، ورؤية ما يمكن أن يفضي إليه هذا الأمر. وإليكم ثلاثة أمثلة على ذلك. الأول هو كتاب *اللا - أوديب*، لدولوز وغوتاري. هذا الكتاب اللا-لاكانيّ الذي أشرنا إليه في الفصل السابق والذي ينقض الافتراض الفرويدي القائل إن اجتياز عقدة أوديب هو المدخل إلى الثقافة وإلى الإنسانية. فمن الأفضل لنا جميعاً، كما يقول هذا الكتاب، ألاّ نجتاز هذه العقدة؛ بل علينا أن نبقى آلاتٍ للرغبة فصاميةً، وألا نكوّن أولئك المهذّبين المتمسكين بأهداب الفضيلة. والمثال الثاني هو نظرة حديثة العهد وواسعة الانتشار إلى الإبستمولوجيا تراها، في حقيقتها، فرعاً من نظرية السرد! الأمر الذي يعني أن من الممكن تغيير حبكة الأبستمولوجيا بجميع الطرق. وهذه طريقة حاذقة أخرى للدفاع عن النسبية. ولا أُنكر أن هنالك بعض التبصّرات اللافتة ضمن هذا الخط، كتناول ميسبالاندو ما قبل التاريخ بوصفه سرداً ملحمياً (لوين ١٩٨٧، ص ٣١- ٤٦). أمّا الأبستمولوجيا؟!!!

ولعل مثالنا الثالث هو أفضل الأمثلة. فقد أشار دو سوسور، في محاضراته التي وضعت أساس الألسنية الحديثة، إلى أن ثمة حيزاً منطقياً فعلياً لعلم واسعٍ يتناول الدواليل، هو السيميولوجيا، والذي لا تشكّل فيه الألسنية سوى جزء واحد وحسب. ولقد قام قسط كبير من التقليد البنيوي على إسهاماتٍ تأملية في هذا العلم. غير أنّ هنالك واحداً من الأعمال ما بعد البنيوية الكبرى، عمل يبدي الجميع إجلالهم له، يقوم على تأملاتٍ في المكنونات التي يمكن أن ينطوي عليها علمٌ دُعِيَ بـ **علم الكتابة** (غراماتولوجي). وهو علم سيقوم، إذا ما كان قيامه ممكناً، على اقتراح مفاده أن الكتابة أتت، أو تأتي، قبل الكلام وكما علّق فيلسوف من أصدقائي، فإن علم الكتابة هذا **لا بدّ** أن يكون نكتة. وأنا لا أقصد من هذا أن أمرّ سريعاً بهذا الكتاب، فثمة نقاش له جديّ وموسع في الفصل التالي. وما أشير إليه هو خاصية بلاغية مهمة في هذا الحقل، لم يتمّ النظر في دلالتها عن كثب وبصورة كافية. وهي خاصية سبق لبيشو (١٩٧٥) أن ناقشها حين راح يتأمل في أسباب فكاهته.

وها نحن نكرر أنه قد يكون من المبالغة القول إن ما بعد البنيويين يتفكّهون ويلقون النكات وحسب. لأنهم لو كانوا كذلك، لكانت كتبهم أمتع مما هي عليه. ولكنه ليس من المبالغة أن نقول إنهم يقدمون أشكالاً من البلاغة، ليست النكات سوى منوّع واحد من

منوّعاتها، بوصفها بديلاً للسجال. وبهذا الصدد، فإن بارت في **س/زد** مثال نمطي لحركة تتجاوز البنيوية، حركة أقلّ ما يقال فيها إنها غريبة الأطوار. واللافت فعلاً أن هنالك دفاعاً عاماً عن هذه المقاربة، وهو دفاع يأخذ طابع السجال.

وهذا السجال يجري كما يلي: لقد زعم الفلاسفة في الماضي (وبشيء من التوسّع، منظّرو الأدب، وعلماء النفس، وآخرون) أنهم يقدّمون سجالاتٍ مجردة قوية الحجّة، موضوعةٍ في كلماتٍ تبتغي الإقناع، لكن قيمتها ليست محدودة باللغة التي ترتديها. وهذا يعني تجاهل الدور التكويني الذي تلعبه الاستعارة وغيرها من أشكال البلاغة في هذه السجالات. (انظر، مثلاً، ما تتركه كلمة "ترتديها" من أثر على القيمة الظاهرية للسجال الذي تعبّر عنه الجملة الأولى من هذه الفقرة) والحقّ أن من الممكن للمرء أن يتقبّل هذا السجال - كما أتقبّله- دون أن يجد أنه يستتبع نتيجة مفادها أنّ التعبير الحرفيّ وهم وضلال، أو أنّ البلاغة ينبغي أن تحلّ محلّ المنطق في جميع العلوم الإنسانية.

بيد أن ما بعد البنيوي الحقيقي لا يبدي مثل هذه التحفّظات الأخيرة. ولقد وجدت نفسي مراراً عرضةً للهجوم إذْ أوضحت أن ثمة عناصر عميقة من اللاعقلانية في الفكر ما بعد البنيوي. ولقد قيل لي إنّ خطأي هو المساواة الميكانيكية التي أقيمها بين العقلانية ونموذج العالم الضيق الذي يقدّمه العلم، هذا النموذج المتّصف بمركزيته الإثنية أيضاً. واعتقادي أن الردّ الوحيد الممكن على هذا هو الردّ حالة بعد حالة. وهذه واحدة من الحالات:

ليس ثمة مجتمع يمكن تصوّره ولا مرحلة يمكن تصورها يمكن أن يكون فيها للسجال الذي قدّمه بارت أيّ مشروعية أو قيمة. وهذا يعني أنّ من غير الممكن لهذا الكلام أن يكون صحيحاً في أيّ مجتمع لديه تصوّر عن التخييل وعن الإرادة الحرّة؛ كما لا يمكن أن يكون صحيحاً ما قاله بارت بفرنسية حديثة من أنّ:

> *"Sarrasine est contraint parle discours d'aller au rendezvous de la Zambinella: la liberté du personnage est dominée par l'instinct du conservation du discoures"*
>
> *(بارت، س/زد، ١٩٧٠، ص ١٤١)*.

ومن جهة أخرى، فإن من الممكن للكلمات أن تؤلّف تصورات وأوهاماً رائعة جداً، أو نكاتٍ فكرية، في أي مجتمع لديه تقليد اللعب على الألفاظ. ولست بالبعيد عن روح الفكاهة أو ضيق الأفق إذْ أشير إلى أنّ من الواجب فهم الكلمات هنا على هذا النحو. ومن يقوم برحلة، مهما تكن سريعةً، عبر الكتابات مابعد البنيوية سوف يجد الكثير الكثير من الأمثلة المشابهة. فما رأيكم مثلاً بالقول إن اللغة فاشية لأنّ القواعد تراتبية؟ (انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب). حاول أن تصدّق ذلك دون أن تُجَنّ!

٦. بدايات الصوفيّة النصّية

٦-١. النص بوصفه فطراً غروياً

لنضع جانباً جميع النكات، فثمة مشروع جارٍ الآن يبدو لي بعيداً عن العقلانية على نحو عميق، إذْ يتوجّه ضد ذلك النوع الذي وعدتْ به البنيوية من فهم النص فهماً تحليلياً مُفَصَّلاً قائماً على نظرية، صوب إضفاء طابع صوفيّ على النصّ. ونجد مثل هذا المشروع في مقالة لبارت تعود إلى عام ١٩٧١، هي "من العمل إلى النصّ". وهي مقالة مناهضة للبنيوية بشدة، الأمر الذي يمثّل ضرباً من المفارقة المضحكة، ذلك أنّ مقالات من هذا النوع هي التي قدّمت لكثير من القرّاء الأنجلو- أميركيين تصورهم الأول عن البنيوية! بيد أن هذا الإنجيل هو إنجيل نسبيّ، وإنجيل مناهض للتحليل:

> *كما يقتضي العلم الإينشتايني أن تكون نسبية الأطر المرجعيّة مُضَمَّنَة في الموضوع المدروس، فإنّ الفعل المتداخل لكل من الماركسية، والفرويدية، والبنيوية يقتضي، في الأدب، إضفاء طابع النسبية على علاقات الكاتب، والقارئ والمُلاحِظ (الناقد). وعلى النقيض من التصوّر التقليدي الخاص بـ العمل، ثمة الآن ما يتطلبه موضوع جديد، موضوع تمّ التوصّل إليه بتزليق المقولات السابقة أو قلبها. ذلك الموضوع هو النصّ.*

والموضوع الجديد مائع بصورة تكاد لا تُصَدَّق. فهو ينزلق في كلّ مكان. وهو "شذرة من مادة"؛ وهو "حقل منهجي"؛ لا يُخْتَبَر "إلا في فعل الإنتاج"؛ وتشكّله "قوته المدمِّرة للتصنيفات القديمة". والنصّ، باختصار، هو كل شيء يروق لبارت أن يسميه نصاً، دون أن يكون مهمّاً ماإذا كان ذلك الشيء منسجماً مع أيٍّ من الأشياء الأخرى. فبارت، كما يقول هو نفسه، لايقدّم سجالاتٍ، وإنما استعارات. وها هو الأمر يصل إلى ذروة موحية وكاشفة فيما يلي:

> *من المؤكّد أن هذه المقترحات القليلة لا تشكّل تلك التمفصلات اللازمة لقيام نظرية النصّ وهو أمر لا يعود إلى نواقص الشخص الذي يقدم هنا هذه المقترحات (والذي لم يقم في كثير من النواحي بأكثر من التقاط ما جرى فيها من تطور). إن ذلك ينبع من واقعة أن نظرية النصّ لا يمكن أن توفّى حقّها من خلال عرضٍ ألسني للألسنية: إن تدمير اللغة التي تتناول اللغة، أو وضعها تحت طائلة الشك على الأقلّ (إذْ قد يكون من الضروري مهنياً أن نلجأ إلى لغة تتناول اللغة)، هو جزء من النظرية ذاتها: فالخطاب الذي يتناول النصّ ينبغي ألا يكون هو ذاته أي شيء آخر سوى نصّ، أوبحث، أو فعالية نصّية، ذلك أنّ النصّ هو ذلك الفضاء الاجتماعي الذي لا يدع أيّ لغةٍ آمنةً، خارجيةً، ولا يترك أيّ ذاتٍ ناطقةٍ في موضع الحَكَم، أو السيد، أو المحلِّل، أو المُعْتِرِف، أو المُفَسِّر. نظرية النصّ لا يمكن أن تتماشى سوى مع ممارسة الكتابة وحدها.*
> *(بارت، "من العمل إلى النصّ" انظر هارادي ١٩٧٩)*

ما هو أمامنا الآن ليس سوى صوفيّة نصيّة بكل ما تعنيه هذه العبارة. فقد سُدَّت الآن بإحكام كلّ إمكانية للتحليل النصّي. صحيح أنه لا يزال بمقدور هذا التحليل أن يجري في الممارسة، غير أنه لم يعد ممكناً وجود أيّ مبادئ يجري على أساسها؛ وما سينجم عن ذلك

ليس سوى نص آخر. إنَّ مارأيناه للتوّ هو موت البنيوية، باسم البنيوية. بل إنه أكثر من ذلك في حقيقة الأمر. إنه موت النظرية بوصفها مشروعاً مستقلاً، واحتلال الأدب للأرض التي تشغلها. وهو أيضاً - حين نأخذ ما يقوله بارت بجدية مطلقة- بزوغ نمط جديد من الصوفيّة الدينية.

والحقّ أنّه لديّ طريقة أفضل لفضّ مكنونات هذا الأمر. فحين ينظر المرء في التعارض بين المقاربة البنيوية للأدب في **م ت ب س**، والمقاربة النصّية الموجودة هنا، فإن الاستعارة التي تخطر في الذهن هي استعارة بيولوجية. فالسرد، بالنسبة لـ **م ت ب س**، هو واحد من مفصليات الأرجل. له مفاصل وأطراف. أما النصّ، من جهة أخرى، فهو فطر غرويّ. يمكنه أن ينزلق في أيّ مكان وليس له أيّ بنية يمكن للمرء أن يتكلّم عليها. بيد أنّ الأمر أسوأ من ذلك في الحقيقة. فعالِم الطبيعة يمكنه، في النهاية، أن يصف فطراً غروياً واقعياً بالسهولة التي يصف بها عنكبوتاً. في حين أن الناقد لا يستطيع البتّة أن يصف هذا الفطر الغروي الأدبي. وحده الفطر الغروي يمكنه أن يصف نفسه. واعتقادي أنه قد سبق لنا أن التقينا مثل هذا الشيء ؛ هذا الشيء الذي لا بنية له والذي يحتوي العالم كله ويمكنه أن يعرف نفسه بل وأن يعطيها اسمها الألماني السديد : إنه الـ Geist، **العقل المطلق** أو **الروح**.

وباختصار، فإن ما أريد قوله هو أن **النصّ**، ما إنْ تُسْبَغ عليه الخصائص الواردة أعلاه، حتى يصبح طبعة مموّهة من العقل، وأنّ قسماً كبيراً من التحليل ما بعد البنيوي الذي جرى منذ كتابة هذه المقالة، وبروحيتها، قد كان تكراراً لتاريخ الفلسفة المثالية، تحت غطاء التحليل النصّي.

ويبدو لي أن التأثير الذي تركه ذلك على التحليل النصّي كنشاط وفعالية قد كان تأثيراً مختلطاً، ورديئاً في معظمه. ويرى المرء أن ثمة نزوعاً إلى تحويل العلمية الميكانيكية لدى البنيويين إلى نسبيةٍ فلسفية غامضة؛ وإلى إحلال كلمات مثل الخطاب، والدّال، والنصّ محلّ المصطلحات التقليدية في الفلسفة؛ وإحلال رقى وتعاويذ عدم التعيين اللامتناهي الخاص بالقراءة والتلميح محلّ الإشكاليات التي يمكن تحديدها وتعيينها في النظرية الأدبية، ومن هذه الإشكاليات، مثلاً، إلى أيّ مدىً يمكن فهم عمل أدبي محدد (في قراءة محددة) تبعاً

لقواعد تمّ استدخالها وتذويتها، وإلى أيّ مدى يمكن فهم هذا العمل تبعاً لإشاراته الضمنية أو تلميحه إلى نصوص محددة أخرى. وباختصار، فإننا نجد، عوضاً عن تحليل الأعمال الأدبية، تأليهاً لشيء يدعى **النصّ** وإضفاء طابع صوفيّ عليه.

٦-٢. بارت بوصفه guru [1] وفي كتابته الخاصة

كان على المسكين رولان بارت، في المراحل الأخيرة من مساره، أن يجاري الآخرين في هذا النوع من التفكير. بل كان عليه في بعض الأحيان أن يكتب مقدمات لمجموعاتٍ من المقالات من هذا النوع، وأن يجعلها تبدو وكأنها ضَرْب من البحث أو الاستقصاء الفكري. وهذا مثال على طريقته في فعل ذلك:

> *النصّ: دعونا لا نرتكب أيّ خطأ سواء بحقّ هذا المُفْرَد أو بحقّ هذا الحرف الاستهلالي الكبير؛ وحين نقول النصّ، فليس لكي نؤلّهه، أو نجعله معبود صوفية جديدة، بل لكي نشير إلى كتلة، إلى حقل يتطلب تعبيراً تبعيضياً وليس تعبيراً تعدادياً: فكلّ ما يمكن قوله عن عملٍ ما هو أن ثمة نصّاً فيه. وبعبارة أخرى، فإن علينا، من خلال العبور من النصّ إلى النصّ، أن نغير التعداد: ف النصّ، من جهة أولى، ليس موضوعاً قابلاً للحساب، بل هو حقل منهجي يتم فيه تعقّب القول والكلام - الفعل، المعلّق عليه (The commenté) والمعلّق (The commentant) ... ("البحث: الفتى"؛ من Communications، ١٩٧٢؛ انظر بارت ١٩٨٤)*

إنه لمن الممتع أن نرى كيف يتحوّل بارت بسلاسة من إنكار الصوفية إلى التصوّف: "كل ما يمكن قوله عن عملٍ ما هو أن ثمة نصّاً فيه". هذا كلّ ما يمكن أن يقال! لقد تُرِكت المطامح البنيوية بعيدة جداً في الوراء: "النص ...ليس موضوعاً قابلاً للحساب، بل هو حقل

١- الغورو،guru، هو المعلم الروحي في بعض الديانات كالهندوسية والسيخ.(م)

منهجي..." أمّا الإشارات إلى إنشتاين ونيوتن فهي تزيينية ليس غير. (ومن المثير أن نرى كيف يظهر إنشتين في كثير من الأحيان، وبسببٍ من سوء فهم ما تعنيه كلمة "النسبية"، كراعٍ لردّةٍ معادية للعلم. وهي ردّة تصنيمية، على طريقتها، شأنها شأن عبادة "دماغ إنشتين" التي سخر منها بارت في *أسطوريات*). هذا ما انتهت إليه السيميولوجيا البارتية في السبعينيات. ومع أنّ الملوم هو بارت، فإن كريستيفا وديريدا هما من قدّم له أعذاره وتسويغاته.

ولا يزال من الممكن بالطبع أن نجد توصيفاتٍ لما يفعله بارت، أو يمثّله، أو ينظّره، في مرحلته الأخيرة، مثيرةً للعواطف ومتملقة. وهكذا يكتب ستيفن أُنغار: "إنَّ شطر الوعي، من *لذة النص* إلى *بارت بقلم بارت*، إلى كيانات متجاورة خاصة بالنفس والجسد يوفر النموذج الكافي لانتقال بارت من العلم إلى الفن، وهي نقلة يبررها بارت بالدفاع عن إيروس" (أنغار، ١٩٨٣، ص ٦٥). وفي إشارةٍ إلى كتاب *بارت بقلم بارت*، يشير أنغار إلى سجال ستيفن هيث (Vertige du déplacement) (دوار الانزياح)، "تلك الاستعارة تعمل في المقام الأول كقوة تفتح النصّ وتزيح المعنى والمرجع الثابتين". وأولئك الذين يأخذون المشروع ما بعد البنيوي على محمل الجدّ لا بدّ أن يجدوا ذلك أمراً ممتعاً يريدون القيام به. أما أولئك الذين يعتقدون، مثلي، أن إزاحة المعاني والمراجع الثابتة هي ضرب من التحرر الجنسي الفانتازي، أو نشاطاً بديلاً يقوم حين تستحيل الثورة السياسية، أو لا يعود مرغوباً فيها، فأمرهم مختلف تماماً.

واعتقادي أن بارت قد استخدم النظرية الجديدة، في كتابته الخاصة، ببراعةٍ مميزة وبطريقةٍ مختلفة، كيما تساعده على التخلص من الأحمال النظرية غير المرغوب فيها. فاهتمام بارت في هذه المرحلة لم يعد إيجاد علمٍ أو ترسيخ صيتٍ أكاديمي، وإنما أن يكون كاتباً، أو يصير هذا الكاتب. وربما كانت هذه نيّته العميقة على الدوام، إلا أنها الآن قد برزت إلى السطح بصورة سلبية فكرياً، على الرغم من بروزها بصورة إيجابية من الناحية الأسلوبية. فبعد عام ١٩٧٠، تقريباً، لم يكفّ بارت عن طرح أفكار جديدة - بشأن مبدأ اللذّة، مثلاً، أو بشأن أهمية الجسد- لكنه كفّ عن كونه مفكّراً، بأيّ معنى جدّي من معاني هذه الكلمة. فأفكاره شذرات، دونما أي نظام، في نوعٍ من الاستعراض الفكري. ولقد جاءت

شذرات سيرته الذاتية، *بارت بقلم بارت*، بعد مجموعةٍ من الصور العائلية. ومع أن هذا الشكل قد حددته السلسلة التي ظهر فيها الكتاب؛ إلاّ أنه يعبّر أيضاً عن النيّة الفاعلة التي لا ترمي إلى تقديم منظومة، بل مجموعة من اللمحات الفكرية الخاطفة، تمّ اختيارها كما يلذّ للكاتب. أما لذّة القارئ فلم يكن لها ذلك الشأن الكبير، مع أن ثمة أدلّة على أن بعض القرّاء قد وجدوا لذّة في مثل هذه الكتب، ولكنني لست منهم.

ولقد وصف بارت هذا الطور من تطوره في مقابلة أجرتها معه *Le Nouvel Observateur* في كانون الثاني ١٩٧٧ (انظر بارت ١٩٨١):

> *"حين يتعلق الأمر بـ الكتابة، تسير الأمور على أحسن ما يُرام ... أما حين يُطْلَب مني أن أناقش أطروحة، أو يكون علي أن أناقش موضوعاً محدداً، فإن الأمور تسير على نحوٍ سيء ..."*
>
> *"إنني أصبح أقرب فأقرب من الشذرة، أتمتّع بنكهتها، وأؤمن بأهميتها النظرية. وذلك، بالمناسبة، إلى درجة أنني بدأت أجد مشكلةً في كتابة نصوص مترابطة ذات طول معين ..."*
>
> *"ثمة ثيمات. ذخيرة الصور، مثلاً. غير المباشر. Doxa. وكذلك ثيمة اللا- هستيريا، مع أنها لم تتطور إلا مؤخَّراً. لكنني أكرر أنها ثيمات".*

س: هل تعني أنها ليست "مفاهيم" فلسفية؟

> *"لا. إنها مفاهيم. إلا أنها مفاهيم - استعارة، تعمل مثل الاستعارات. وإذا ما كان صحيحاً ما يقوله نيتشه، إذا ما كان للمفاهيم جذراً استعارياً، كما يقول، فإنني أضع نفسي إذاً عند ذلك الجذر. ولذلك فإن مفاهيمي لا تتصف بتلك الصرامة التي اعتاد الفلاسفة أن يضفونها على المفاهيم".*

ليس من ضمن أغراض هذا الكتاب، كما أنه ليس ملائماً أبداً - بل ومستحيلاً- أن أحكم على بارت ككاتب فرنسي حديث تقوم كتابته على التجريب. لكن الصورة التي تكونت لدي عنه عن طريق أذني القاصَرة تجاه تدرّجات وظلال الأسلوب الفرنسي هي أنه غالباً ما يكون نزوياً متقلّباً، فارغاً وسخيفاً؛ ولعله كان بحاجة إلى كثير من الفضائل الأدبية كيما يتغلّب على مثل هذه البداية، ولا أعرف ما هي هذه الفضائل. غير أنّ نظرتي إليه ككاتب ليس لها أيّ صلة برأيي في صحة أفكاره، أو أهميتها، أو تأثيرها، هذه الأفكار التي جاءته جميعاً عن طريق أناس آخرين، وإنْ كان يجعلها تبدو طازجة وجديدة في بعض الأحيان. إنَّ الغاية الوحيدة من ذِكْر المسألة الأدبية هي الإشارة إلى أنّ ثمة خط ممكن من خطوط السجال يرى أنك لا تستطيع على نحوٍ مشروع أن تستخلص أفكاراً من النصوص، أو ربما من **النص**. وهكذا يصبح النقد الأدبي في هذه الحالة هو الفرع الوحيد الذي يمكنه أن يعمل بفعالية؛ ومما يستحق الذكر هنا أنّ حكماً أدبياً على بارت يمكن أن يكون معاكساً جداً لحكمنا.

إن أولئك الذين يعجبهم بارت ككاتب أو كـ "مفكّر" ما بعد بنيوي مستعدون في بعض الأحيان لأن يلقوا جانباً بالمادة الأكثر نظامية في أعمال بارت، كما لو كانت أقل أهمية في الواقع. وعليّ أن أعترف أن صورة بارت في ذهني حين أفكر به ككاتب وحسب هي صورة أسوأ بكثير من صورته حين أفكر به كوسيط فكري مميَّز عمِل على تبسيط البنيوية والسيميولوجيا وجعلها في المتناول.

كتب:

بارت، رولان ١٩٨٢ ***كتابات مختارة*** (تحرير سوزان سونتاج).

بارت، رولان ١٩٧٤ ***س/زد*** (ترجمة ريتشارد ميللر). انتقال بارت من البنيوية إلى ما بعد البنيوية.

لافيرس، أنيت ١٩٨٢ ***رولان بارت: البنيوية وما بعدها***.

قراءة إضافية:

بارت: بارت في مجمل أعماله، هيث ١٩٧٤، لافيرس ١٩٨٢، ماكزي ودوناتو ١٩٧٠، ثودي ١٩٧٧، أُنغار ١٩٨٣، وايزمان ١٩٨٩.

البنيوية والسيميولوجيا: تشاتمان وإيكو وكلينكنبرغ ١٩٧٩، إيكو ١٩٧٦، جيرو ١٩٧١، هاياكاوا ١٩٣٩، كورزيبسكي ١٩٣٣، ماكزي ودوناتو ١٩٧٠، سيبيوك ١٩٧٥، واينر ويوميكر - سيبيوك ١٩٧٩، وثنو، هَنْتر، برْغيسون وكورزويل ١٩٨٤.

من أجل العناوين والناشرين، انظر قائمة المراجع والمصادر في نهاية الكتاب.

الفصل الخامس
الميتافيزيقا النّصية وأساطير ديريدا المناهضة للأسس
من تفكيك علم الظاهرات إلى "نقد جديد" جديد

خلاصة

ربما كان جاك ديريدا هو الشخصية الأهمّ بين "ما بعد البنيويين". واهتمام ديريدا الأساسي هو الفلسفة وتناول النصوص الفلسفية والتعليق عليها. فقد قدّم نصوصاً تفضح الأسس الميتافيزيقية الخفية المزعومة في هذه النصوص. وقد بدأ بدكّ التقليد الفلسفي الهوسرلي والهيدغري من داخله، ثم حاول أن يقوم بالشيء ذاته بالنسبة للبنيوية، التي رأى أنها تقوم على ميتافيزيقا الحضور التي يجدها أينما اتجه. أمّا لا- مفاهيمه التقنية التي يقدّمها، الاختلاف، والأثر، الخ، فهو يرمي من ورائها إلى تهشيم ميتافيزيقانا، دون أن يقدّم واحدةً جديدةً. ولن أحاول هنا أن أعالج ديريدا والنقد التفكيكي معالجةً كاملةً، وإنّما سأحاول أن أبيّن أن نقد ديريدا لسوسور يقوم على أسطورة بشأن التقليد الفلسفيّ الغربيّ، هي أسطورة **المركزية الصوتية**، فُرِضَت على سوسور فرضاً بنوعٍ من سوء التمثيل، وأنّ مدرسة النقد التفكيكية التي تأثرت بديريدا وحظيت بنوعٍ من الشعبية في أميركا هي في حقيقتها ضربٌ من الميتافيزيقا النصّية الرومانسية.

١. أسطورتا المركزية الصوتية والكتابة الأصلية

لستُ عازماً، في هذا الفصل، على شنّ هجوم شامل على ديريدا بوصفه فيلسوفاً، أو على القيام بمسح نقديّ للنقد ما بعد الديريدي. فذلك يقع خارج تطلعات هذا الكتاب،

ويشكّل مهمةً ضخمةً تتجاوز ما لديّ من قدرات. ولذلك فإنني أقتصر على مناقشة تفصيلية لاثنين وحسب مما يمكن أن ندعوه مزاعم ديريدا الفلسفية، وهذا مصطلح قديم الطراز قد يرفضه ديريدا. أما الأول من بين هذه المزاعم فهو ما يزعمه ديريدا من وجود ما يدعوه بـ "المركزية الصوتية"، التي أرى أنها غير موجودة. والثاني هو الأولوية الكيانية (الأونطولوجية) لما يدعوه بـ **الكتابة أو الكتابة الأصلية**، حيث أرى أنّ هذه الفكرة بعيدة عن التماسك وضعيفة.

أما على مستوى أعمّ فسوف أشير إلى أنّ الطابع الفلسفي لعمل ديريدا هو طابع ميتافيزيقي واضح، وأن الطابع العام للنقد التفكيكي لا يرشّحه لأن يكون المنهج التحليلي اليقظ الصارم حيال صورته هو ذاته، وإنّما هو شكل من المثالية النصية، أو، بعبارة أدقّ، شكل من الصوفية النصّية الرومانسية.

٢. الحاجة إلى الميتافيزيقا ومزايا المركزية العقلية

من بين المنجزات الهامة التي أنجزها ديريدا أنه حوّل مدرسةً أساسيةً من النقّاد الأدبيين إلى ميتافيزيقيين ينقصهم النضج. ذلك أنّ شطراً من منهجه يتمثل بإزاحة النقاب عن الافتراضات الميتافيزيقية المخبوءة في نصوص تبدو بريئة في الظاهر. ولعلّ واحداً من العوائق التي تعترضني في السجال ضد ديريدا هو أنّ عليّ أن أوضح ما الذي أعنيه بالميتافيزيقا كيما يُتَاح لي أن أخوض هذا السجال.

الميتافيزيقا هي دراسة طبيعة العالم العامة والمبادئ الأولى في الفلسفة. وهي تتفحّص الافتراضات الأساسية التي تقف خلف رؤية العالم القائمة على الحسّ المشترك أو الفهم الشائع، كما تتفحص تلك الافتراضات الأساسية التي تقف خلف أشكال الاستقصاء التجريبية النظامية، كالعلوم الطبيعية والاجتماعية؛ وهي غالباً ما تقوم بذلك عن طريق تفحّص المقولات العامة التي نحاول أن نصف بها العالم. لنأخذ مثلاً مقولة "الوجود" الميتافيزيقية. فأنا أعتقد أن الصخور، والمناضد، والبشر، والمؤسسات موجودة، أما العفاريت، وحوريات البحر، فغير موجودة. وهذه مجرد اعتقاد قائم على الحسّ المشترك أو

الفهم الشائع، يُجْمِعُ عليه معظم الناس، مع أنه قد يكون خاطئاً. وأنا أعتقد أيضاً أن وجود هذه الأشياء أو عدم وجودها مسألة مستقلة إلى حدّ بعيد عن أفكاري الخاصة المتعلقة بها، أو عن أي توصيف يمكن أن أصفها به؛ فهي تظل موجودةً، أوغير موجودة، إذا ما متُّ، وبعضها يظلّ موجوداً ولو مات الجميع. وهذه موقف ميتافيزيقي أدعوه واقعية الحسّ المشترك أو الفهم الشائع. وهو موقف قد يجد من يعارضه برأيٍ مفاده أنّ مايعدّه الحسّ المشترك موضوعاتٍ واقعية موجودة في الخارج هو في الحقيقة بناءات نبنيها؛ أو خصائص للثقافة البشرية، تتلاشى إذا ما تلاشت هذه الأخيرة.

كما أعتقدُ أيضاً أنّ الإلكترونات، والمورّثات، والغربة، موجودة على الأرجح، وأن الفونيمات، والهو، والطبقات الاجتماعية، قد تكون موجودة، أمّا الفلوجستون، والسّيال الحراري، وعكس الجاذبية فغير موجودة على نحوٍ يكاد أن يكون مؤكّداً. وهذه اعتقادات علمية ليس غير. وأنا أعتبر أن من ضمن الاعتقاد الميتافيزيقي أن يكون وجود هذه الكيانات مستقلّ في جوهره عن قناعاتي العلمية حيالها. وأنا أدعو هذا الموقف واقعية علمية، بالتعارض مع الموقف المثالي الذي يرى أنّ الإلكترونات مجرد بناءات نظرية، وهو موقف أرفضه لأنني لا أرى كيف يمكن لبناءات نظرية محضة أن ترسم صوراً واقعية على شريطٍ تلفزيوني (يمكن للقارئ أن يجد تحليلاً أكثر دقّة، وفي مواجهة "تأويل كوبنهاغن" للنظرية الكمومية، في كتابي *نزع مادية كارل ماركس*). كما أعتبر أن من الممكن تعديل واقعية الحس المشترك بحيث يمكن إدماجها مع الواقعية العلمية؛ وهذه النظرية المركبة هي مرّة أخرى نظرية ميتافيزيقية.

وقد يتساءل المرء بشأن منزلة مقولة "الوجود" هذه؛ أهي مجرد كلمة تُستخْدَم في خطاب، أم أنها مقولة من مقولات المنطق، أم ماذا ؟ وإنه لمن شأن الميتافيزيقا أن تتفحّص مثل هذه الأسئلة، وأن تناقش المبادئ الفلسفية التي نسير على هديها في الإجابة عنها، سواء كانت تحليلاً ألسنياً، أو بناءً لنظام بدهيّ، أو تحليلاً لحدوس أو أيّ شيء آخر.

وتتحدّر الميتافيزيقا الغربية برمّتها من أرسطو. وكلمة "ميتافيزيقا" هي اسم الكتاب الذي يأتي بعد الفيزيقا في مجموعة أعماله الكاملة. وكان أرسطو قد أطلق على الموضوع

الذي يبحثه هذا الكتاب اسم "**الفلسفة الأولى**"، وهو اسم أنسب بكثير. وتشتمل الفلسفة الأولى على أجزاء ثلاثة. الأول هو نظرية الكينونة، أي نظرية ماهو موجود وجوداً جوهرياً، وأوجه العالم الواقعية جوهرياً. أما الجزء الثاني فمعنيّ بتراتبية قيم الكينونة. أي بالسؤال عن الكينونة الأفضل، أو الأرفع، أو الأكثر واقعية، أي **الكينونة** التي تستمدّ منها بقية الكينونات كينونتها. أما الثالث فمعنيّ بمبادئ المنهج الفلسفي الأولى. وكتاب أرسطو هو في الحقيقة مجموعة من الأعمال، ويشتمل على خليط غريب، إذْ نجد فيه معجماً فلسفياً، يعطي تعريفات لأفكار عامة كالكينونة، والجوهر، والكمّ، والكيف، الخ؛ وانتقاداتٍ للأفلاطونية؛ وخطوطاً عامة سريعة لأربع عشرة مشكلة ميتافيزيقية أساسية؛ ونظرية في أنماط السببية الأربعة، وما إلى ذلك. وما يجعل بعض هذا فلسفةً أولى هو كونه منطلقاً فلسفياً أوليّاً، ما يجعل بعضه الآخر كذلك هو كونه عميقاً جداً وأوّلياً من الناحية الفلسفية؛ أي كونه أساساً لبقية المسائل الفلسفية.

ولقد اكتسبت الميتافيزيقا منذ ذلك الحين هذه الطابع المختلط فلسفياً، ولذلك فإننا نجد كتباً أوليّة في هذه المجال لا تكاد تتوافق في موضوعها. ومن الأمثلة اللافتة التي وجدتها مؤخراً كتاب د. م. ماكينون، *مشكلة الميتافيزيقا* (١٩٧٤)، بالمقارنة مع كتاب بروس أون، *مبادئ الميتافيزيقا* (١٩٨٦). فالأستاذ ماكينون يشغل كرسياً في اللاهوت. وهو يبدأ بأفلاطون ثم لا يلبث أن ينتقل إلى كانط. وهو يتحدث في الفصل السادس عن الأمثال أو الحكايات الرمزية ذات المغزى الأخلاقي؛ ويتحدّث في الفصلين العاشر و الحادي عشر عن المعجزات، والسخرية، والمأساة. أمّا الأستاذ أون فيتحرك على نحو مستقيم من أرسطو إلى برتراند راسل، ويمثّل شطر كبير من عمله محاولةً للتوفيق بين الفلسفة والعلم الحديث، ولا يلعب الله ولا الأدب أيّ دور مهم في كتابه.

ولا نجد في أيّ من هذه العملين أيّ إشارة إلى هيدغر! وهذه تذكرة مفيدة لأولئك الذين يعملون في ميدان النظرية الأدبية ممن ينزعون إلى المطابقة بين هيدغر ومسألة الكينونة. فهم بحاجة لأن يذكّروا أنفسهم بأنّ افتراض ديريدا الضمني الذي مفاده أنّ هوسرل وهيدغر يمثّلان ذروة تاريخ الفلسفة، ليس إلا افتراضاً متحزّباً إلى أبعد حدّ، وبأنّ كارل بوبر قد يكون لديه ما يقدّمه للنظرية الأدبية أكثر مما لدى هيدغر، فما بالك بما يمكن أن يقدّمه للألسنية.

وهكذا فإنّ الميتافيزيقا هي دراسة المبادئ الجوهرية التي تتحكّم بكل كينونة وكل بحث فلسفي. إنها أعمُّ دراسةٍ يمكن القيام بها، ولا بدَّ لكل الدراسات الأخرى - بما في ذلك العلوم الطبيعية كالفيزياء، والنظريات السياسية، والأخلاقية، والجمالية- أن تتلاءم معها وتتّسق مع مبادئها، أو أن تقبل الصياغة ضمن مقولاتها على الأقل. وقد يبدو هذه ضرباً من الزعم المفرط. فإذا ما أردنا أن نعرف أصول الكون وبناءه، فإن من المفضَّل أن نقرأ ما كتبه الأستاذ هوكنغ؛ غير أننا لن نعرف كيف نفهم عمل هذه الأخير، وإذا ما كان علينا أن نصدّقه، مالم نضعه ضمن مقولاتنا الميتافيزيقية. فعلى الرغم من أن الفيزيقا تغطي الكون كلّه، كبيره وصغيره، إلا أنها تبقى "علماً نطاقياً"، أو فرعاً متخصصاً. أمّا الميتافيزيقا فتغطي كل شيء.

وهكذا تدّعي الميتافيزيقا نوعاً من الأولوية على كل الفروع التجريبية. غير أنّ ثمة ادعاءات معاكسة ترى أن ما تقدمه الميتافيزيقا ليس في الحقيقة سوى مجموعة من المقولات الفارغة مستمدّة من هذه الفروع ذاتها. فنجد من يشير، على هذا الأساس، إلى أن مقولات الميتافيزيقا، كمقولات "الكينونة" أو "الوجود"، مستمدّة من بنية اللغة. كما أشار بنفنيست (و لم يكن أول من أشار) إلى أن مقولات الميتافيزيقا الأرسطية مستمدّة من بنية اللغة اليونانية. فالميتافيزيقيّ مُسْتَمَدّ من الأمبريقيّ (التجريبيّ). وها هو جاك ديريدا يقدّم في مقالته "تذييل كوبولا" (ديريدا ١٩٨٢) نقداً قاسياً لموقف بنفنيست:

> *... إنَّ أيّاً من المفاهيم التي يستخدمها بنفنيست ـ بما في ذلك مفهوم الألسنية بوصفها علماً، بل وفكرة اللغة ذاتها ـ ما كان ليرى النور لولا هذه الـ"وثيقة" الصغيرة التي تُعْنَى بالمقولات. فالفلسفة ليست قبل الألسنية على النحو الذي يمكن للمرء أن يجده بالنسبة لعلم جديد أو نظرة جديدة، أو موضوع جديد، وحسب، بل هي قبل الألسنية بمعنى السَّبْق أيضاً، مُقَدِّمَةً لها المفاهيم، ساء ذلك أم حَسُن. (ص ١٨٨)*

وسواءً كان هذه صحيحاً أم لا، فإنه يُظْهِر ديريدا بمظهر المدافع، بمعنىً محدد، عن الأسبقية المنطقية للميتافيزيقا.

والسؤال الآن هل تضع الميتافيزيقا أيّ قيود فعلية على محتوى الفروع المتخصصة؟ إن ذلك يتوقف على امتلاكها أيّ مصادر للمعرفة خاصّة بها. ولقد زعمتْ في بعض الأحيان أنّ هنالك مبادئ ميتافيزيقية أولى تحدد، بشيء من التفصيل، أيّ نوع من العوالم يمكن لهذا العالم أن يكون، وما الذي يمكن لنا أن نعرفه عنه. كما زعمت أنّ لتحديد هذه الأشياء أولوية منطقية على عمل الفيزيقي؛ ذلك أن أيّ نظرياتٍ يقدّمها هذا الأخير عليها أن تنتظر إلى أن يُصْدر الميتافيزيقيّ حكمه عليها. فالميتافيزيقيّ يعلم ما الذي يجعل الفيزيقا ممكنةً.

على النقيض من هذه الرأي، يمكن القول إن الفروع المتخصصة - البيولوجيا، والألسنية، والأنثروبولوجيا، الخ- تشتمل على كل المعرفة التي ينبغي الإلمام بها. وبالتالي فإن الميتافيزيقا ليست سوى مجال فارغ؛ أو لعلها ببساطةٍ تلك الحاجة التي تقتضي أن تكون الفروع المتخصصة متّسقةً داخلياً، ومتّسقةً مع الملاحظة والاختبارات العملية، ومتّسقةً مع بعضها بعضاً. وهي حاجة لا يمكن تجاهلها عملياً على الرغم من ضعفها، ولعلّها اللبّ العقلاني لما يدعوه ديريدا بالمركزية العقلية **Logocentrism**. ذلك أنّ "المركزية العقلية" و"ميتافيزيقا الحضور" مفهومان محوريان في فلسفة ديريدا، وهو يحددهما معاً على نحو مترابط بوصفهما "الرغبة الملحة، القوية، النظامية، التي لا يمكن كبتها" في مدلولٍ متعالٍ "يضع نهايةً مُطَمْئِنَةً للإحالة من دالول إلى دالول" (ديريدا ١٩٦٧c، ص٤٩). غير أن ما يحقق مثل هذه الغاية في العلم، بوصفه معاكساً للإيمان الديني، هو الاتساق مع الأدلة ومع الذات. وما يوافق "المدلول المتعالي" في العلم هو مفهوم الكيان الافتراضي، أو السيرورة، أو البنية، التي يطرحها العالِم لكي يفسّر من خلالها الوقائع.

والحقيقة أنّ ثمة احتمالاً لوجود ضروبٍ كبرى من عدم الاتّساق في أيّ لحظة تاريخية معينة، سواء ضمن الفرع المتخصص الواحد أو بين الفروع المتخصصة عموماً، حين تطرح هذه الفروع كيانات افتراضية لا يمكن لها أن تتواجد معاً. ففي القرن التاسع عشر احتاجت الجيولوجيا إلى تقدير عمر الأرض تقديراً أكبر بكثير مما يمكن للفيزيائيين أن يسمحوا به في

تقدير عمر الشمس؛ وكان ذلك يعني استغراق توضّع الصخور الرسوبية فترةً أطول بكثير من الفترة التي استغرقها نقص حرارة الشمس. ولم يتّضح هذه الشذوذ أو التنافر إلى أن تمّ اكتشاف التفاعلات النووية في القرن العشرين والتي أوضحت ما الذي غذّى الشمس حقّاً بالوقود. وفي هذه الأيام ثمة تنافرات أساسية ضمن الفيزياء بين نظرية الكمّ والنظرية النسبية. ويشكّل جلاء هذه التنافرات واحداً من حوافز البحث النظري.

فإذا ما كانت مركزية العقل تعني الرغبة الملحّة، القوية، النظامية، التي لا يمكن كبتها في أن تكون الكيانات الافتراضية بيّنةً جليّة، ومتّسقةً واحدتها مع الأخرى ومع الملاحظة، فلا بدّ أننا ندين للميتافيزيقا المتمركزة على العقل لدى العلماء بكامل متن العلم الحديث، بقدر ما يكون هذه العلم متّسقاً. فالميتافيزيقا المتمركزة على العقل تضع للعلم هدفاً وغايةً. إنها تطالب العلماء بأن يتناولوا العالم تناولاً عقلانياً ومتّسقاً ينسجم مع جميع الأدلّة. وهي تضع هدفاً وغاية للرياضيات والمنطق. إنها تطالب الرياضيين بأن يتناولوا جميع العوالم الممكنة تناولاً عقلانياً ومتّسقاً.

فإذا ما كان الأمر كذلك، فإن الدعوات إلى القطيعة مع مركزية العقل قد تكون تعبيراً عن العداء للعقلانية، والاتّساق، والأدلة، والعلم، والرياضيات؛ وقد لاتكون معادية لميتافيزيقا من النوع المعادي لكل هذه الأشياء. وبالمناسبة، فإن قولنا هذا ليس اتهاماً لديريدا نفسه بالعداء للعلوم الطبيعية أو الرياضيات؛ فبعد عام ١٩٦٢ لم يُبْدِ ديريدا سوى اهتمام فلسفي ضئيل بكليهما. إلا أن ديريدا يروق لأولئك الذين يظهرون لهما العداء، أو يروق، كما سنرى، لأولئك الذين يرغبون في التعالي عليهما وتجاوزهما. والسؤال المثير الذي يطرح نفسه هنا هو لماذا كان على نقّاد الأدب أن يجدوا في الميتافيزيقا المتمركزة على العقل ضرباً من الشرّ إذا ما كانت هذه الميتافيزيقا هي المسؤولة عن منجزات العلوم الطبيعية والرياضيات. والحقّ أنّ واحدة من الإجابات الواضحة عن هذا السؤال هي أن خطاب العلم والرياضيات المتطور يجعل نقّاد الأدب يشعرون بأنهم أدنى.

والحقّ أن من الممكن تطوير أنظمة ميتافيزيقية رصينة بأخذ بضع مقولاتٍ مجردة والتلاعب بها. وكان هيغل قد فعل ذلك في **منطقه**، الذي ليس منطقاً في الحقيقة، بل نظاماً

ميتافيزيقياً. فقد أخذ مقولةً شديدة القرب من المقولة المذكورة آنفاً - الكينونة/العدم"- ورأى أنها لا يمكن أن تُفهم إلا بالارتباط مع مقولة تنطوي بالضرورة على كلا وجهيها، ودعا هذه المقولة بـ "الصيرورة". ودعاها مكتغارت بـ "الانتقال إلى الوجود المتعيّن"؛ وهي فكرة تمكن مقارنتها بمفهوم "الأثر" عند ديريدا.

وديريدا يقدّم نفسه ببلاغةٍ على أنّه مناهض للميتافيزيقا؛ إلا أنه يفكّر بالطريقة ذاتها التي يفكّر بها الميتافيزيقي (انظر مثلاً ديريدا ١٩٦٢، a,b ١٩٦٧). فهو يكتشف ضمن الإطار الظاهراتيّ مقولةً رئيسةً تحكم كلّ ما يفترض الظاهراتي وجوده. وهذه المقولة هي "الحضور"، وهي مفهوم صعب، تتأتّى صعوبته من عموميته الشديدة على وجه التحديد. فهو يغطي الحضور العياني، والحضور في العقل، والوعي الذاتي وأشياء أخرى كثيرة. وثمة قائمة جزئية يقدّمها ديريدا في *علم الكتابة* (١٩٦٧c، ص ١٢) تشتمل على عدد من المعاني التاريخية المختلفة لهذه الكلمة. ولعلّ إدراكي الحسّي لشريط الطابعة الحاسوبية الذي انظر إليه في هذه اللحظة هو مثال للحضور، كما فهمته. ولعلّي أقيم فلسفةً كاملةً على واقعة أن الشريط حاضر أمام بصري في هذه اللحظة؛ أو على أنني أفكر بفكرة ما في هذه اللحظة.

إلا أنَّ مقولة الحضور لا تعمل عملها دون مقولة "اللا- حضور"؛ فما هو موجود الآن لا يُفهَم إلا بالعلاقة مع ماهو مقصيٌّ الآن، وما كان، أو سيكون، موجوداً في الماضي أو المستقبل. ولو أردنا أن نجد مقولةً رئيسةً واحدةً تغطي الاثنين فلا بدّ أنها ستكون مقولة الاختلاف Difference، في المكان والزمان. فنحن نبني تجربة المكان والزمان بالعلاقة مع مثل هذه المقولة، مقولة الاختلاف/الإرجاء Difference/Deferral، والتي أسماها ديريدا بالـ **Différance**. وهي مقولة لا نستطيع أن نفكّر بها هي ذاتها، ذلك أننا ننطلق منها في بناء كل الأشياء الأخرى (ديريدا ١٩٦٢، ١٩٦٧a,b,c). ويمكن القول، بصورة أعمّ، أن ثمة قيوداً جوهرية تقيّد قدرتنا على التناول النظامي للمبادئ، والافتراضات... الأساسية الجوهرية التي ننطلق منها في محاولتنا تناول العالم تناولاً نظامياً. فالأسس الجوهرية لنظام ما لا يمكن أن تكون متوضّعة ضمن هذا النظام. (وهذه صياغة جديدة ضعيفة؛ أنظر غاشيه (١٩٨٥) حيث تجد تناولاً دقيقاً لهذا الأمر).

إنني قريب تماماً من ديريدا هنا؛ إلا أن مسافة بعيدة تفصلني عنه في الوقت ذاته. وما أرفضه هو تقنيته في التعليق المفصّل على النصوص، والتي هي كلّ تقنيته. فهو نادراً ما يبسط نظريةً دون إحالة إلى كتب أناسٍ آخرين، شأنه شأن هوسرل وهيدغر. وما أرفضه أيضاً هو تفسيراته المتعددة التي يضعها للسبب الذي يجعل ما يقوم به بعيداً عن الميتافيزيقا، وللسبب الذي يجعل من الـ **Différance** مفهوماً ليس ميتافيزيقياً، بل ليس كلمة أو حتى مفهوماً، وإنما ضرباً من اللا- مفهوم الذي يجد مبرر وجوده الوحيد في صدّ ميتافيزيقا المرء ودفعها بعيداً. فأنا لا أصدّق هذه التأكيدات. وأعتقد أن ديريدا ميتافيزيقيّ؛ إنّما ميتافيزيقي من نوعٍ خاص لا يتقدّم إلا من خلال فضح الافتراضات الميتافيزيقية في نصوص الآخرين أو اختلاقها.

ولو عدنا إلى التعريف الذي ذكرناه من قبل، فإنه ليبدو مستحيلاً من الناحية المنطقية أن نقول أي شيء يُقْصَدُ منه أن يكون حقّاً إلا وسيقع بصورة ما ضمن سياج الميتافيزيقا. ولعل من الممكن للاستخدامات اللعوبة للّغة، التي لا تقدّم أيّ تأكيدات، أن تنجو من مثل هذا الوقوع. ولكن حتى عبارات مثل "أأشبّهكَ بيومٍ صيفيّ؟"[1] لا تخلو من افتراضات مسبقة عن وجود زمان، أو أشخاص، وعن وجود أشياء أو موضوعات، ذات خصائص تتيح لها أن توضع موضع المقارنة واحدها مع الآخر. غير أنّ الفارق هنا هو أننا حين نستخدم اللغة استخداماتٍ لعوبة أو شعرية لا نضطر لأن نبقي على افتراضاتنا المسبقة، أو حتى تأكيداتنا، متّسقة مع بعضها بعضاً. وبذلك يبدو الأدب كأنه يتيح منفذاً إلى مجال من العوالم (الوهمية) أوسع مما يمكن للاستخدامات الحرفيّة والتوكيدية للّغة أن تطاله، الأمر الذي يمكن أن يُشْعِر المرء بنوع من التحرر. بيد أن هذا التحرر ليس في حقيقته سوى تحرر استعاريّ كونه تحرراً من ميتافيزيقا الاتّساق.

وغالباً ما يحاول ديريدا أن يقوّض مثل هذه الضروب من التفرقة، كتلك التي بين الاستخدامات اللعوب والجدّية للغة؛ أو بين الاستخدامات الحرفية التوكيدية، من جهة أولى،

١- من سونيتة لشكسبير. (م)

والاستخدامات الاستعارية، والبلاغية والتخييلية من جهة أخرى. وهو بفعله هذه يقدّم بلاغةَ تحررٍ من سياج الميتافيزيقا. وهذه هو أساس الإعجاب به. ولأن هذه التحرر هو تحرر من مقتضيات الموضوعية والاتّساق، ليس مدهشاً أنّ الإعجاب بديريدا قد كان عظيماً بين منظّري الأدب قياساً بعلماء الفيزياء أو الفلاسفة التحليليين. وبعض سجالات ديريدا تبدو وكأنها قد فرّت من السياقات الميتافيزيقية الأصلية حيث تجد لها معنىً، وتحوّلت إلى عقائد جامدة أشكّ كثيراً في أنه يصدّقها. وإحدى هذه العقائد هي أنه ليس ثمّة فارق حقيقي بين الاستخدامات الحرفيّة للغة واستخداماتها الاستعارية. وسوف أبيّن في الفصل التالي أننا لو صدّقنا ذلك حقاً لاستحال علينا أن نضع معجماً إنجليزياً نافعاً؛ فما بالك بنقد قصيدة.

٣. تفكيك علم الظاهرات

علم الظاهرات هو منهج فلسفي ُقصِدَ منه أن يقدّم أسساً للمعرفة موثوقةً، أو ربما أسساً موثوقة لفهمنا معنى معرفتنا، بل لفهمنا معنى كينونتنا في العالم، دون اتكاءٍ على افتراضاتٍ ميتافيزيقية. وهو منهجٌ شائع لدى مدرسة كاملة من الفلاسفة، إلا أنّ ممثّله الرئيس هو إدموند هوسرل. ويبدو أن هذا المنهج يستند على زعمٍ، هو في حقيقته افتراض ميتافيزيقيّ وإنْ أنكر أصحابه ذلك، مفاده أن بمقدور المرء أن يقدّم توصيفاً للتجربة، أو الكينونة، أو العالم المُعَاش، متحرراً من الافتراضات المسبقة. ولا يعني هذه الزعم، بالطبع، أن توصيفاتنا اليومية للظواهر متحررة من مثل هذه الافتراضات المسبقة، وإنما أننا نستطيع من خلال التفكير أن نحرر أنفسنا من هذه الافتراضات، ونلتفت إلى الظواهر ذاتها. وقد اقتُرِحَتْ تقنيات عديدة للقيام بذلك لبعضها طابع السجال الرصين وبعضها يشبه تقنيات التأمل، أو حتى العلاج النفسي. وليس مصادفةً أن نجد اهتماماً **كاثوليكياً** شديداً بهوسرل والهوسرلية، أو أن نجد أنّ علم الظاهرات قد ترك أثراً على المحللين النفسانيين، اللاكانيين وغيرهم (انظر هوسرل، في مجمل أعماله، فاربر ١٩٦٦، كوكلمانز ١٩٦٧؛ كوستنباوم ١٩٧٨).

يبدو أن المقصود هنا هو أنّ مقاربةً وصفيّةً تتناول البنية الأساسية للتجربة، أو الكينونة، أو العالم، لا حاجة بها لن تستخدم مقولاتٍ موجودة مسبقاً كمقولتي الذات

والموضوع ؛ وإنما هي التي تقدّم المعطيات التي تُبنى منها مثل هذه المقولات الفلسفية. فالتجربة تتعيّن بوصفها تجربةً قصديّة ؛ أي أن الوعي هو وعي شيء ما على الدوام ؛ فأنا على سبيل المثال أعي منضدةً، والمنضدة هي موضوع بالنسبة لي. وعالمنا يتعيّن في الأحوال جميعاً بقطب موضوعي وقطب ذاتي، ويمكن لنا أن نحوّل اهتمامنا إلى الموضوعات، أو من خلال التفكير، إلى الذات التي تجرّب هذه الموضوعات أو تختبرها. وقطبا الكينونة هذان يتبادلان الاعتماد على نحو وثيق؛ إذْ يمكن القول إنّ الموضوعات لا توجد إلا بوصفها موضوعاتٍ بالنسبة لذاتٍ ما ؛ وإنّ الذوات لا توجد إلا في علاقة مع موضوعاتها. ويبدو أن كينونة حجرٍ ما في عالم غير مأهول هي أمر لا معنى له بالنسب لهذه الفلسفة، على الرغم من إنكارها لذلك؛ كما يبدو أنّ المفاهيم العلمية الشائعة، كمفهوم تطور الوعي مثلاً، هي من الأمور المربكة والمحيّرة إلى أبعد حدّ.

وبقدر ما تمثّل هذه المقاربة منهجاً فعّالاً في البحث الفلسفي إذا ما مثّلت، (بخلاف تقنيات التأمل السرّية والخصوصية) فإنها تبدو لي أشبه بطبعة جذرية من الشكّ الديكارتي ؛ فهي تقوم على افتراض أننا مهما أنكرنا من أشياء أخرى، لا نستطيع أن ننكر محتويات وعينا. والسؤال هو ما الطريقة التي يمكن لنا من خلالها أن ننتفع بهذه المحتويات في البحث العلمي الذي يتناول الطبيعة الأساسية للعالم ويتناول أسس معرفتنا؟ وإليكم الآن هذه العرض المُبَسّط كثيراً لمراحل طريقة هوسرل. فالمرحلة الأولى، مرحلة الاختزال الظاهراتي، تتمثّل بأن أضع بين قوسين، أو أن أضع جانباً مسألة الوجود الموضوعي للظاهرة المستقصاة الواقع خارج الوعي. وتتمثّل المرحلة الثانية بأن أخطو عائداً من وعيي التجريبي الفعليّ للظاهرة لأنظر إليها من موقع ذاتٍ "متعالية" ؛ موقع مراقب محض، مفرغ من أيّ محتوىً أو طابع ما عدا تلك الصفات التي هي صفات ضرورية لمثل هذه الذات. فهذا "الأنا" الجديد سيكون الآن قادراً على أن يلاحظ وعي الذات التجريبيّ للظاهرة وينظر فيه.

لنعد إلى مثال الطابعة الحاسوبية التي أنظر إلى شريطها في هذه اللحظة. من الممكن أن تكون هذه الطابعة غير موجودة؛ ومن الممكن أن أكون أنا غير موجود ؛ غير أنّ ما هو متعيّن بالنسبة للذات المتعالية بوصفه ظاهرةً لايمكن نكرانها هو وعيي التجريبي الناظر إلى

الشريط. ومن الواضح أنني لم أخسر سوى القليل من التفاصيل من جرّاء الاختزال المضاعف الذي أجريته. فكلّ ما كان متاحاً من قبل لملاحظتي هو متاح لي الآن، بوصفه محتوى وعيي، وبيقين قاطع أو حتميّ منطقيّ كما يُسمّى. وهكذا يبدو علم الظاهرات فلسفةً شديدة الخصوبة. فالفرضيات العلمية ضيقةٌ ومبسطةٌ جداً قياساً بالمعطيات التي تفسّرها؛ أمّا علم الظاهرات فيعيد إلينا العالم بأكمله، وإنْ كان ذلك على شكل معرفةٍ أو معنىً إنسانيٍ وحسب.

غير أنّ الغاية ليست، بالطبع، أن نتأمّل أو نعكس العالم بأكمله، بل أن نتوصل إلى حقائق أساسية بشأنه، بيقين قاطع أو حتمي منطقي. ولكي نقوم بذلك ربما كان علينا في الحقيقة أن نُعْمِل خيالنا فنقلّب الظاهرة المدروسة في خيالنا حتى نكتشف ماهو جوهريّ فيها، أي ما لا نستطيع أن نقلّبه دون أن ندمّر الظاهرة ذاتها. والسؤال الآن ما هي الحقائق التي يمكن لنا أن نكتشفها بهذه الطريقة؟ إليكم واحدة من هذه الحقائق:

> *إنّ جوهر الوعي، الذي أعيش فيه بوصفي نفسي، هو ما يُدعى بالقصديّة. فالوعي هو على الدوام وعي شيء ما.*
> *(هوسرل ١٩٦٧ **محاضرات باريس**، ترجمة كوستنباوم، ص١٢ - ١٣)*

ثمة عدد من الانتقادات الصريحة التي وُجِّهتْ لهذه المقاربة. والانتقاد الذي لفت انتباهي هو انتقاد هيدغر (***الكينونة والزمن***، ١٩٦٢، ص ٩٨). فمفهوم المعرفة، بوصفها علاقة وعي محض بموضوعاته، هو مفهوم مجرّد جداً. {ومع مثل هذه المفهوم}، فإننا نتناسى على أيّ نحوٍ تكون الكائنات البشرية. فالكائن البشري هو كينونة- في- الـ- عالم؛ وهذا ما ينبغي على الفلسفة أن تستكشفه بصورة مفصّلة. فاستخدام مطرقة لدقّ مسمار هو جزء من النشاط البشري بقدر ما هو تفكير في المطرقة؛ حتى إنه يشتمل، أو يشتمل على الأقلّ، على طريقةٍ فعّالة تماماً لإدراك المطرقة، بوصفها شيئاً في متناول اليد من أجل العمل. أمّا الاسم التقني الخاص الذي يطلقه هيدغر على هذه الطريقة في الإدراك فهو "**Umsicht**"، وترجمته الحرفية "النظر حول". وهو يختلف عن التفكير في المطرقة بوصفها شيئاً. فنحن لا نفكّر في المطرقة بوصفها كياناً بحدّ ذاتها إلا حين يُخْفِق العمل!

وهذه المقاربة، بإخلاصها الضمنيّ للتفاصيل الحياتية الملموسة، توفّر تناولاً للتجربة الإنسانية أكثر غنىً من مقاربة هوسرل، وإن كانت لا تستطيع أن تزعم أنّها تقدّم يقيناً قاطعاً وحتمياً- منطقياً؛ وهي تبدي في الحقيقة كثيراً من صفات الرواية أو خصائصها؛ ذلك أنه لم يعد ثمّة حدّ هذه الأيام لضروب التجربة الإنسانية والفعل الإنساني التي يمكن للمرء أن يكتب عنها، ويدعو ذلك فلسفةً. ولقد كتب سارتر، خليفة هيدغر مع شيء من التحفظ، رواياتٍ بالمعنى الفعلي للكلمة. ولو كنتَ في أكسفورد عام ١٩٥٤ وسألت عن الفلسفة الجديدة المثيرة، الوجودية، لقيل لك: "ليسوا فلاسفةً. إنهم يكتبون روايات".

ومن الانتقادات الشائعة التي وُجِّهَتْ لجميع مقاربات هذه المدرسة، ثمّة نقد يستند إلى طبيعة اللغة. فمن غير الممكن لأي فيلسوف من هذا النوع الذاتويّ - في رأيي- أن يوصل أيّاً من نتائجه دون أن يضعها في لغة. واللغة في جوهرها جمعيّة. وعملية وضع التبصّرات الهوسرلية في لغة مفهومة تجبرها على العودة إلى المفاهيم الشائعة الموجودة مما يزيل اليقين الذي تتسم به في حالتها الذاتية وقبل اللغوية. غير أنني لست مقتنعاً بهذا الرأي، ولا بأيّ طبعة من طبعات السجال الذي يقوم على "عدم وجود لغة خاصة". فهوسرل يتوقّع من كلّ شخص صراحةً أن يقوم ببحثه الظاهراتي. أمّا اللغة فليس لها أن توصل بضربة لازب كلّ التفاصيل الدقيقة للتجربة الخاصة؛ وإنما هي تكتفي بوضع الناس على الخط السليم. ومن ثم يمكن لنا لاحقاً أن نوسّع اللغة عن طريق عملة تقريبٍ متعاقب، لكي نقيم في المجال المشترك العام تجارب هي في الأصل خصوصية وليست مفرغةً في صيغة لكنها مشتركة بين أناسٍ كثيرين .وإن لم نستطع أن نقوم بذلك، فكيف يمكن أن تقوم قائمة للنقد الفنيّ، أو للوقاية من الخمرة؟

يمضي النقد الديريديّ لعلم الظاهرات أعمق بكثير من هذه النقد، على الرغم من أنه يشتمل أيضاً على مفهوم اللغة. وهو يلتفت على وجه التحديد إلى دور اللغة، أو الدواليل، في إقامة موضوعات عامة ودائمة انطلاقاً من ظواهر خصوصية. والأمر اللافت والمثير في هذه النقد هو أنه يبدأ بتحليلٍ لأصل الهندسة.

ظلّ هوسرل طوال حياته، وعلى الرغم من كل التغيرات التي اعترت نظريته، معنيّاً بحالة الموضوعات الرياضية، كالأعداد، والنظريات الهندسية، وما إلى ذلك. فالمشكلة مع هذه

الموضوعات هي أنها تبدو ذاتية محض، بمعنى أنها مبنيّة في الفكر برمّتها، وأنّ الملاحظات التجريبية لا تؤثّر عليها بأي حال من الأحوال إلا بوصفها أمثلة أو توضيحات لها. ومع ذلك فإنّ هذه الموضوعات هي من ناحية أخرى موضوعية تماماً، حيث لايمكن لأي شيء يخصّ المفكّر أن يؤثّر على صحّة التفكير بأن اثنين واثنين يساوي أربعة. وإذا ما كان فيثاغورث هو الذي اكتشف تلك النظرية التي تحمل اسمه، إلا أن فيثاغورث، أو أيّاً من الذين اتّبعوا نظريته منذ ذلك الحين، ما كان ليقدر أن يجعلها صحيحة أو غير صحيحة. فهي صحيحة أصلاً.

وكان هوسرل في كتاب من كتبه الأولى، هو *فلسفة الحساب*، قد مال برأيه كثيراً صوب الموقف الذي يرى أن الرياضيات ذاتية؛ وهو موقفٌ تمّ دحضه بلطف في مراجعة للكتاب قام بها فريج. وبعد ذلك، أقرّ هوسرل بموضوعية موضوعات الرياضيات؛ إلا أنه قضى حياته وهو يتساءل كيف أمكن لهذه الموضوعات أن تتشكّل على هذا النحو، مع أنّ بناءها البدئي قد تمّ على نحو ذاتيّ:

> *... كيف يمكن للبنية المتشكّلة ضمن النفس أن تبلغ كينونةً ذاتية خاصةً بها بوصفها موضوعاً مثالياً هو، مثل الموضوع "الهندسي"، لا يمكن أن يكون موضوعاً نفسياً فعلاً، على الرغم من نشوئه على نحوٍ نفسيّ؟*
>
> *(إدموند هوسرل، ١٩٣٦، "أصل الهندسة": في ديريدا ١٩٨٢)*

إنّ الإجابة التي يقدّمها هوسرل عن هذا السؤال في هذه الشذرة المتأخرة من كتاباته، "أصل الهندسة"، هي إجابة مرتبطة باللغة وبالكتابة. فالنظرية الهندسية تبرز إلى الوجود بوصفها شيئاً بدهياً بالنسبة للاختصاصي بالهندسة، ويمكن أن يعاد تفعيلها ببداهتها في مناسباتٍ لاحقةٍ، إلا أنها تبقى ضمن- نفسية، بمعنى أنها لاتوجد إلا في داخل عقل شخص واحد، ولو كانت قابلةً للتكرار. وهي تصبح ذاتية لأنّ اللغة تمكّن شخصاً آخر من أن يفهم برهاناً يعود في أصله إلى الشخص الأول، أي أنها تمكّنه من أن يعيد تفعيل هذا البرهان بوصفه بدهياً؛ وهي تصبح موضوعية عندما تتيح الكتابة إعادة إيقاظ هذه البدهيّة ذاتها بعد سنوات عديدة، وفي وقت قد يكون فيه أولئك الأفراد الأصليون قد قضوا نحبهم.

ويتابع هوسرل فيمثّل الهندسة بأنها النمط الفعلي للمنجزات الإنسانية أو الروحية التي تمَّ بناؤها وسُلِّمَتْ من خلال تقليد أو تراث. ومثل هذه التقليد هو ما يشكّل التاريخ الجوهريّ للإنسان. أمّا ما ينطوي عليه هذه القول فهو أمرٌ مذهل تماماً، مفاده أنّ العالم الإنساني الموضوعي، أي العالم الذي يشتمل على كل تلك الموضوعات المثالية التي شكلتها الثقافة الإنسانية، بما في ذلك الموضوعات المثالية في الرياضيات وليس فقط تلك الكيانات التي تمثّل لها الأعمال الأدبية، هو عالمٌ مخلوقٌ في الكتابة أو بالكتابة؛ كما ينطوي على أنّ إمكانية وجود الموضوعات المثالية تخلقها إمكانية كتابة الأشياء أو تدوينها. (وهذه الرأي لا يقتصر على هوسرل، إذْ نجد رأياً مماثلاً لدى بوبر بشأن "العالم ذي الرقم٣" من عوالمه (وهو عالم الفرضيات، والسجالات، الخ، عالم ليس مادياً ولا ذاتياً محضاً. بوبر١٩٧٢؛ ١٩٧٤).

والحقيقة أنّ هذه الشذرة قد كانت بالغة الأهمية بالنسبة لأعمال ديريدا. وهي تمكننا من أن نرى ما كان سيغدو من دونها لغزاً محيّراً تماماً، ألا وهو السبب الذي دفع ديريدا لأن يسبغ أهميةً فلسفيةً على الكتابة، وأن يرى إليها بوصفها شيئاً يشكّل عالماً. ففي كتابه ***أصل الهندسة لإدموند هوسرل، مَدْخِل*** (١٩٦٢) وفي أعمال أخرى حول هوسرل، وخاصةً في ***الكلام والظواهر*** (١٩٦٧a) الذي هو عبارة عن دراسة لنظرية هوسرل في الدالول، يقيم ديريدا فارقاً أو تمييزاً أساسياً ذا طبيعة فلسفية بين الكلام والكتابة بوصفهما مقولتين **متيافيزقيتين**؛ مقولة الكلام حيث تبدو المقاصد الإنسانية حاضرة في الدالول حضوراً مباشراً، مقابل مقولة الكتابة حيث يكون الدالول منفصلاً عن مقاصد أيّ مُستَخْدِم محدّد لهذا الدالول. بل إنّ ديريدا يكتب تاريخ الفلسفة تبعاً للأولوية الفلسفية النسبية المعطاة لهاتين المقولتين. فهو يرى أن ثمّة قَمْعَاً للكتابة لمصلحة الكلام في تاريخ الفكر الغربي بأكمله؛ وأن سبب ذلك هو اعتبار أن الكلام يوفّر منفذاً شفافاً إلى التجربة البدهية البيّنة بذاتها على نحو مباشر؛ في حين أن الكتابة هي شيء منفصل عن التجربة المباشرة، وشيء لا يضمن معناه حضورُ المتكلّم.

ولقد جوبه، هذه الرأي بانتقاداتٍ عديدة؛ والمشكلة الأساسية هي الترتيب الذي نضع فيه هذه الانتقادات. واعتقادي أنّ الاعتراض الأساسي الأهم ينبغي أن يوجّه إلى الزعم

الهوسرلي الأصلي بأنّ الكتابة، بل الإمكانية المجرّدة للكتابة، هي التي تشكّل الرياضيات في طابعها الموضوعي. فثمة سمات ثلاث تتّسم بها الرياضيات وعلى كل نظرية رياضية أن تحسب حسابها. السمة الأهم من بينها هي مشروعيتها أو سريانها وصحتها الداخلية. والثانية هي أن تكون بعض أجزائها بدهية، بالنسبة لذوي التأهيل المناسب على الأقل. والثالثة هو أن تنطبق على العالم الواقعي، والفيزيقيّ، والاجتماعي. وما كان على هوسرل أن يقوم به هو أن يفسّر السمة الأولى، المشروعية أو السريان والصحة الداخلية، والسمة الثالثة، قابلية التطبيق الفيزيقية، على أساس السمة الثانية، والبدهية. ولا أرى كيف يمكن له أن يقوم بذلك.

لِنَعُدْ إلى الطابعة الحاسوبية. إنها آلة تعتمد على تطبيق نظرية رياضية. وما تفعله حين تعالج فقرةً هو حساب الكيفيّة التي ستُرَتَّبُ بها الكلمات والأمكنة التي ستحشرها فيها. فالرياضيات سارية صحيحة، بمعنى أنها تتّبع القواعد السليمة الصائبة؛ فإنْ لم تكن كذلك، فإنّ البرنامج لن يعمل على نحو سليم. ورياضيات هذا البرنامج بسيطة، وضمن استطاعتي؛ وإذا ما تفحّصتها بدقة كافية، فسأجد أنها بدهيّة. والبرنامج يجعل الآلة الفيزيقية تعمل على نحو موثوق في إنجازها المهمة التي صُمِّمَت من أجلها. وبحسب مبادئ هوسرل، فإنّ الأساس المتين هنا هو البدهيّة؛ أمّا السريان والصحّة الموضوعية فهي شيء ينشأ من كوننا نستطيع أن نكتب الأشياء وندوّنها. لكن ذلك ليس سليماً. فأنا أستطيع أن أكتب أي شيء وأدونه، لكنني لا أستطيع أن أُنتج جزءاً من النظام الساري والصحيح والفريد الذي هو الرياضيات إلا إذا اتّبعت القواعد السليمة والصائبة الموضوعية (التي عليّ أن أكتشفها)؛ الأمر الذي يمكن لي أن أقوم به في بعض الحالات دون كتابة. وأخيراً فإننا لا نجد أي تفسير لواقعة أن الآلة تعمل عملها! وحتى هوسرل لا يشير إلى أن الآلات الفيزيقية تعمل بسببٍ من اختراع الكتابة.

إن ديريدا هو أبرع ناقد لهوسرل على الإطلاق؛ وما كنت لأحلم بأن أساجله في هذا الموضوع. إلا أن عمل ديريدا يبقى ضمن إشكالية هوسرل؛ فهو يفككها من الداخل. وهو يتوصّل، في النهاية، إلى وضع حدّ للأفضلية المسبوغة على التجربة المباشرة، البعيدة عن التناقض؛ فذلك كله ليس سوى شطر من ميتافيزيقا الحضور. كما أنه يضع حدّاً للموقع

المتميّز الذي يحتله الصوت (مع أنني لست متيقناً أن ذلك قد كان بارزاً لدى هوسرل كما يشير ديريدا). أمّا الكتابة، وبعد أن تُعَدَّل بحيث تتلائم مع موقعها الجديد عن طريق بعض السجالات والحجج الجديدة، فتبقى دون أن تتأثّر كثيراً تلك الوظيفة الخالقة للعالم التي سبق لهوسرل أن أعطاها لها. وبقدر ما يمكن لي أن أرى، فإن ديريدا لم يفعل أي شيء مهما يكن ليجعل الكتابة قادرة على خلق العالم الرياضي- المثالي أو العالم الفيزيقي، وطبعته في هذا الجانب ليست أفضل حالاً من طبعة هوسرل.

ويبدو لي أن هذه نقطة ضعف أساسية، لا عند هوسرل و ديريدا وحسب، إنما عند جميع التقاليد الفلسفية المثالية، والظاهراتية، والوجودية في القرن التاسع عشر. فما أنْ تقرّ بالأولوية الكيانية (الأنطولوجية) التي تحظى بها الذات - أو الكينونة المجرَّبة (كتجربة فهم نظرية من النظريات)- قياساً بالكينونة غير المجرَّبة (كالنظرية ذاتها، أو النظام الذي تشكّل جزءاً منه، أو آلة فيزيقية ما كالدماغ الذي قد تكون هذه النظرية مُدْخَلةً فيه) حتى ينتفي أي جدل يمكن لك من خلاله أن تشقّ طريقك عائداً من جديد إلى العالم الفيزيقي الواقعي. والسؤال الآن هل ثمّة موقف بديل؟ والحقيقة أن ثمّة موقفاً طُرِحَ في مرحلة **البنيوية الرفيعة**؛ وأودّ أن أعيد طرحه هنا، على الرغم من أنه يقتضي ميتافيزيقا متمركزةً على العقل، بالمعنى الذي أوردناه من قبل. فأنا أعتقد أننا نستطيع أن ننظر إلى الرياضيات بوصفها الدراسة التي تتناول المجموعة اللامتناهية من جميع البنى الممكنة؛ وأن ننظر إلى العلم بوصفه الاستقصاء الذي يستكشف أيّاً من هذه البنى هي بنىً واقعية؛ وأن ننظر إلى الذاتية بوصفها أثراً جانبياً للبنى الموضوعية. وربما كانت هذه النظرة الموضوعية هي التي دفعت البنيوية حين كانت في أوجها. وإنه لمن سوء الصيت أن ديريدا هو المسؤول أكثر من أي أحدٍ آخر عن تقويض هذه النظرة.

٤. إساءةُ قراءة سوسور

يُفْتَرَضْ عموماً أنّ أعظم إنجاز فلسفي حققه جاك ديريدا هو تبيانه أنّ الميتافيزيقا كلّية الوجود ذاتها، ميتافيزيقا الحضور، والتي تشكل أساساً يقوم عليه علم الظاهرات والفلسفة

الوجودية، هي الأساس الذي تقوم عليه البنيوية أيضاً؛ الأمر الذي يقوّض المزاعم العلمية للبنيوية. ولذلك فقد قام ديريدا بتحليل النصّ المؤسس للبنيوية، أي كتاب سوسور ***محاضرات في الألسنية العامة***، وأخضع ما يُعْتَبَر في العادة الجانب الأشدّ "علميةً" في البنيوية، أي علم الأصوات، لتمحيص خاص. وقد خطا ديريدا هنا خطوة حاسمة لكي يكشف عن وجود تقليد المركزية الصوتية الميتافيزيقي إلى جانب المركزية العقلية أو متحداً معها، ومتحكّماً بكامل الفكر الغربي.

وما تعنيه المركزية الصوتية هو شيء أقوى بكثير من الملاحظة الشائعة التي مفادها أنَّ بعض البشر، كالشعراء الرومانسيين والأنبياء اليهود، قد حسبوا أن ثمّة صوتاً داخلياً أو نداءً باطنياً يصلهم بالله؛ على نحوٍ يشبه تماماً تفكير غيرهم بأن ثمّة نوراً داخلياً يقيم لهم مثل هذه الصلة، أو تفكير غيرهم بأن من الممكن إقامة مثل هذه الصلة عن طريق الكتب المقدسة، أو الشعائر، أو الرقصات، أو تمارين بدنية معينة. فما تعنيه المركزية الصوتية هو ذلك التفضيل الميتافيزيقي الكوني للكلام على الكتابة على أساس أن الكلام هو الحامل الموثوق لكلٍّ من المعنى والحقيقة؛ هذا التفضيل الذي يُفْتَرَض أنه يهيمن على كامل التراث المفاهيميّ الغربي وأنه يتواجد حتى في استخدامنا الكتابة الأبجدية. وديريدا يتّهم سوسور بالمركزية الصوتية، ويحاول أن يبيّن من نصّ سوسور ذاته أن كلاً من الكلام والكتابة يفترضان مسبقاً نوعاً معيناً من الكتابة، هي "الكتابة الأصلية". (وهذا الضرب من القَلْب أو النقد يعرف باسم "التفكيك").

غير أن ديريدا يواجه مشكلتين هنا، إحداهما فلسفية والأخرى تاريخية. وتتمثّل المشكلة الفلسفية في إسقاط التصور الظاهراتي للدالول على التصور الألسني. فمن الصحيح أنّ "دالول" سوسور هو اجتماع صورة- صوتية ومفهوم- عن- الـ- عالم، إلا أنَّ سوسور، في مبدئه الأساسي المتعلّق باعتباطية الدالول ينكر صراحةً أن يكون المعنى مُتأصلاً في الصوت، أو في أيّ إحساس يشكّله. وعلاوة على هذا، فإن الدالول بالنسبة لسوسور ينتمي إلى **اللسان**؛ أي أنه جزء من ذخيرة اجتماعية موجودة مسبقاً من حالات اجتماعً الصورة الصوتية/المفهوم ولا يمثّل أيّ قَصْدٍ أو فكرة داخل ذاتٍ ما إلى أن يُسْتَخْدَم في الكلام. وبالمقابل فإن هوسرل لم يكن لديه مفهوم عن **اللسان**، شأنه شأن الغالبية العظمى من

الفلاسفة. ويبدو كأنه يفكّر بالكتابة والكلام على السواء بوصفهما عمليتين أو سيرورتين تجريان داخل ذاتٍ ما. وأخيراً، فإن كلاً من الصورة- الصوتية والمفهوم تحددهما عند سوسور أنظمة عرفية أو اتفاقية محض من التقابلات مع الدواليل الأخرى. ومن الصعب أن نجد أيّ حيّز منطقي لإقحام **الحضور** في هذه النظرية. والحقيقة أن سوسور قد أراد لدواليله أن تقوم بعمل يختلف عن دواليل هوسرل، كمساعدتنا في أن نضع قواعداً للّغة الفرنسية مثلاً، غير أنها جُنِّدَتْ بالقوة في فلسفة الذات.

أما المشكلة التاريخية التي يواجهها ديريدا، والتي غالباً ما يتجاهلها أتباعه تجاهلاً شديداً، فتتمثل في أنه ليس هنالك أيّ دليل على وجود المركزية الصوتية بهذا المعنى القوي، لا الآن ولا في الماضي. وما يبيّنه سجلّ التاريخ هو أن جميع الحضارات قد فضّلت الكتابة بما فيها الكتابة العادية، الدنيوية، اليومية، على الكلام من جميع النواحي، وذلك منذ مصر القديمة على الأقل، هذه الحضارة التي خلّفت لنا وثيقة صارخة عن المزايا الرائعة التي تُنْسَب للمكتوب. ويمكن أن نوضح ما تعنيه عبارة "من جميع النواحي" هنا بالقول إنّ الكتب قد اعتُبرت دائماً أكثر موثوقية من الخطب، حتى إنّ الأمر بلغ حدّ امتلاكها قدرات سحرية معينة؛ وإنّ من يعرفون الكتابة قد تمتعوا بمزايا سياسية قياساً بمن لايعرفون الكتابة، لدرجة نجاتهم من الموت مقابل كفّارة معينة في حين كان أبناء جلدتهم يُشْنَقون. وبينما نجد ركاماً من الأدلة على عدم وجود المركزية الصوتية، فإننا لا نجد بالمقابل سوى عدد قليل من الأدلة على وجودها. فالصوت لم يكن قطّ مُفَضَّلاً على الكتابة ذلك التفضيل المنهجي؛ والأحرى، أنّ بعض المفكرين ذوي الأهمية قد اشتكوا من تفضيل الكتابة على الكلام. أما ديريدا فيلقي شبكته الكبيرة في تاريخ الفكر كلّه ليلتقط أشياء صغيرة كتذمّر أفلاطون من أنك لا تستطيع أن تطرح أسئلة على كتاب. (ومع أنّ هذه الخلاصة ظالمة قليلاً إلا أنها اقل ظلماً مما يقوله ديريدا).

وما يجعل الأمر أكثر إثارة هو أن مركزية العقل ومركزية القضيب موجودتان فعلاً. فإذا ما كانت مركزية العقل تعني الرغبة في الكلام المتّسق على العالم الواقعي والعمل تبعاً لافتراضات متّسقة بشأن هذا العالم، وهذه هي العقلانية، فمن الصحيح إذاً أن كل الفكر الغربي قد تطوّر في ظلّ السيطرة النسبية لهذه المقولة الميتافيزيقية. والشيء الحسن هنا أن

البديل هو اللاعقلانية. وإذا ما كنت معتقداً بأيّ طبعة من طبعات النظرية الفرويدية، فلا بدّ أن ترى في مركزية القضيب شرطاً لأن يكون المرء اجتماعياً؛ والبديل الوحيد هو الفصام، ووحدهما دولوز وغوتاري يفضّلان هذه الأخير. أما مركزية الصوت فلا دليل عليها؛ ولذلك كان لا بدّ من تلفيق هذا الدليل، بسجالات تفكيكية مع سوسور، ومع مقالة لليفي شتراوس تقول أن الكتابة وسيلة للسيطرة السياسية، ومع مقالة لروسو، *في أصل اللغات*، لا تأخذ أي موقف حاسمٍ تماماً مع أيٍّ من الرأيين.

إنّ النصّ الحاسم الذي يطلق فيه ديريدا هذه السجالات هو كتاب لافت للنظر كثيراً، وقد عنونه بـ *علم الكتابة* (الغراماتولوجيا). وكما سبق لي القول، فإنه يبدو من العنوان أن هذا الكتاب هو ضرب من الهجاء للاقتراحات التي دعت إلى قيام علم السيميولوجيا، فكانت النتيجة كتاباً ضخماً بغية السخرية من جهود أولئك الذين حسبوا أنهم كانوا يعملون على علم فعليّ للدواليل. غير أن معظم السجالات في *علم الكتابة* تبدو سجالات جدية، حالما يتكيّف المرء مع المنظور الظاهراتي الذي يسلم ديريدا بأنه الفلسفة الوحيدة الممكنة.

والحقيقة أن المنهج المعروف باسم "التفكيك" يبدي قوة وفعالية خاصتين ضمن هذا الإطار. فالتناول الظاهراتي والوجودي للعالم هو في الغالب تناول وصفي واستعاريّ كثيف ويستمد من ذلك كثيراً من قوته. أمّا ما يميز المنهج التفكيكي فهو التقاطه لمناخٍ تعمل فيها الافتراضات المسبقة الموجودة في سجال ما على تقويض هذا السجال ذاته؛ أو تعمل فيها الإجراءات البلاغية، التي هي أساسية في تقديم مذهب ما، على تقويض هذا المذهب. ومن الواضح أنّ هذا ليس سوى طبعة باهتة من شكل سجالي شائع يدعى المصادرة على المطلوب أو قياس الخُلْف[1] الذي يتم فيه دحض نظرية ما بأن نستخلص منها نتائج متناقضة. واعتقادي الشخصي هو أن التفكيك لا يكون فاعلاً وسارياً إلا حين يستلزم هذا النوع من القياس؛ وهو غالباً ما يستلزم ذلك، حين يكون السجال ظاهراتياً ومتيافيزيقياً. فإذا ما طُبِّقَ

١- قياس الخُلْف، reductio ad absurdum، هو قياس أساسه البرهنة على صحة المطلوب بإبطال نقيضه أو البرهنة على فساد المطلوب بإثبات نقيضه. (م)

على العلم والهندسة المدنية بدا بعيداً كلّ البعد عن الإقناع، علماً أن الكتب التي تعرض لهذين المجالين ممتلئة بالاستعارات الميتة التي لا تتّسق مع النظرية الحالية، دون أن يكترث أحد لذلك. كما أنّ النظرية الذرية لم تُدْحض حين قام أحدهم بشطر الذرة، على الرغم من أنّ"الذرة" تعني "ما لا يقبل الانقسام".

أمّا النصوص الثلاثة التي يتناولها *علم الكتابة* فهي من ثلاثة أنواع مختلفة. فنصّ روسو هو مقال فلسفي تأمليّ تمكن مقارنته بمقال هوسرل المذكور آنفاً. ويمكن القول إن روسو لايعلم عن أصل اللغات إلا بمقدار ما يعلم هوسرل عن أصل الهندسة. وهذا الضرب من الفلسفة التأملية هو المجال الذي يبرع فيه التفكيك. ونصّ ليفي شتراوس هو مقال جدالي سياسي أكثر منه مقالاً في الأنثروبولوجيا. أمّا نصّ سوسور فمسألة أخرى، على الرغم من كل شيء. فهو سلسلة من المحاضرات الجامعية تقدّم مدخلاً أولياً إلى علم يُعْرَف عنه الكثير مسبقاً. كما يشتمل على قدر هائل من التفاصيل القائمة على الوقائع. أما فلسفته فتتألف من مجموعة من المقترحات المنهجية الرامية إلى إعادة تشكيل ذلك العلم وتطويره. وهي مقترحات كان قد تمّ اتّباعها بنجاح كبير وقت كان ديريدا يضع كتابه. والحقيقة أننا هنا أمام تلك المكوِّنات أو العناصر الأساسية في كابوس الميتافيزيقي الذي يتمثَّل بالخوف من أن تتناقض فلسفته مع مكتشفات علمٍ قائم يتناول واقعة عملية من الوقائع. ومع أن ديريدا يحرص على القول أنه لايسائل حقّ العالِم، على المستوى التجريبي، في أن يقول ما يحتاج إلى قوله إلا أنني أرى أن هذه المساءلة على وجه التحديد هي ما يفعله ديريدا في النهاية.

ما كان يمكن لديريدا أن يفعله، بواسطة منهجه، هو أن ينظر في المقولات الأساسية لعلم الألسنية المُقْتَرَح بغية تحديد الالتزامات الميتافيزيقية التي تنطوي عليها. فثمة مقولات كثيرة من هذا النوع يمكنه أن ينظر فيها. ومن ذلك،على سبيل المثال، تعريف الدالول بأنه اقتران اعتباطي لدال بمدلول. والتمييز الحاد بين اللغة، بوصفها جَمْعٌ من الدواليل، وبين الكلام والكتابة بوصفهما استخداماً لهذه الدواليل. والتمييز بين الدراسة التزامنية للّغة بوصفها نظاماً والدراسة التزمّنية لتاريخها. وكذلك تلك القسمة ضمن الدراسة التزامنية ذاتها بين محور الربط التركيبي ومحور الربط القائم على التّداعي أو الاقتران. وكلّ من هذه

المفاهيم له بعده الميتافيزيقي الأصيل الذي يمكن له أن يفي التحليل دَينه. غير أن ديريدا يلتقط بدلاً من كلّ هذه المفاهيم ذلك التمييز الذي لا يشكّل جزءاً من الجهاز المؤسِّس للألسنية كعلم، ألا وهو التمييز بين الكلام والكتابة، كونه مألوفاً لدى غير المختصِّين، أو لدى الفلاسفة، كما هو مألوف لدى الألسنيين.

أما السبب الذي دفع ديريدا إلى التفكير في أهمية هذا التمييز فربما كان يكمن في تلك الوظائف المشكِّلة للعالم التي أسبغها علم الظاهرات على كلّ من الكلام والكتابة، في ظلّ تعريفاتٍ شديدة التباين وجوهرانية من الناحية الفلسفية. وهي وظائف ليس لها أيّ أهمية فلسفية خاصة في الألسنية؛ فالألسنية بوصفها علماً يقوم على أساس المقولات والتمييزات المذكورة أعلاه، ليس معنيّاً بالوظائف الخالقة للعالم التي يُزْعَم أن الكلام والكتابة يتمتّعان بها، وليس معنياً حتى بالتقارب النسبي بين الدواليل المُستَخْدَمة فيهما وبين مقاصد المتكلِّم/الكاتب المزعوم، فالألسنية التي تدرس **اللسان** ليست معنية بالمقاصد على الإطلاق، وإنما بالبنى القواعدية وغيرها التي يمتلكها الكلام وتمتلكها الكتابة. ولهذه الغاية فإنّ من الممكن للألسنيين أن يدرسوا إما الكلام، أو الكتابة، أو كليهما؛ فلا شيء في قوام مقولات هذا العلم يرفع الكلام فوق الكتابة على النحو الذي يُرْفَع به **اللسان فوق الكلام**. غير أنّ لدى الألسنيين الكثير مما يمكن لهم أن يقولوه عن العلاقة بين الإثنين؛ ومن ذلك أن اللغة المنطوقة هي موضوع الدراسة الرئيس في الألسنية، نظراً لأن الكتابة ليست سوى شكل مُشْتَقّ وثانوي.

والأساس الذي ينهض عليه هذا القول هو أساس يقوم على الوقائع. فاللغات تُنْطَق منذ ما يقارب ربع المليون من السنين (هذا تخميني الخاص القائم على أدلة فيزيقية مستمدّة من تحليل جهاز التصويت، ليبرمان ١٩٧٥)؛ أما الكتابة فلم يمض عليها أكثر من بضع آلاف من السنين. كما أن معظم اللغات لا تملك أنظمة للكتابة. وحتى حين تمتلك مثل هذه الأنظمة، فإن البشر يتعلمون اللغة المنطوقة أولاً، ولا يتعلمون الكتابة مطلقاً في بعض الأحيان. ولقد شرحت هذه المعلومات لطلابي في السنة الأولى، شأني شأن كلّ من يعلِّم الألسنية. أما سوسور فقد شرحها بإسهاب وإحكام شديدين؛ ليأتي ديريدا بعد ذلك ويستعرض كل

كلمة قالها سوسور في غفلة ومن غير احتراس مكتشفاً فيها دليلاً ثابتاً على المركزية الصوتية. أما سبب ذلك فهو أنّ ما بدا لديريدا أكيداً، إذا ما كان قد بدا له أيّ شيء أكيداً، هو أن سوسور ما كان ينبغي أن تثيره على هذا النحو مثل هذه الوقائع، كاهتمامه بالنبرة مثلاً. ولا شكّ أننا جميعاً نعرف أناساً لا تثيرهم سوى الميتافيزيقا.

والحقّ أنك لو أعدت نصّ سوسور إلى سياقه الأصلي لاستطعت أن تجد سبباً أفضل لأن تُثار وتهتمّ. فسوسور يلقي سلسلة من المحاضرات على طلاب فقه اللغة (الفيلولوجيا). وفقهاء اللغة أناسٌ يدرسون النصوص القديمة بغية وصف تاريخ اللغات. ويشكّل وصف التغيرات الصوتية جزءاً جوهرياً من عملهم. والقوانين التي تحكم التغيرات الصوتية تنطبق على اللغة المنطوقة. غير أن الأدلة التي يحسب فقيه اللغة حسابها توجد في النصوص المكتوبة، ولذلك فهو يعيش في ظلّ إغراء دائم لأن يطابق اللغة التي يدرسها مع الشكل المكتوب، الأمر الذي يسوقه إلى ارتكاب أخطاء في عمله العلمي. وكثير من الأساتذة تثيرهم تلك الأشياء التي تدفع طلابهم إلى ارتكاب الأخطاء، فيتناولونها بإسهاب كبير في محاضراتهم. وكما قلت من قبل، فإن المشتغلين في العلوم الوقائعية تثيرهم الوقائع.

إنّ التحريف الذي يُجريه ديريدا هنا على مقاصد سوسور الأصلية هو تحريف شديد ومسرف، ولا يمكن تبريره باعتقادي. وهو يرقى إلى مصاف كذبة كبيرة؛ كذبة تُصَدَّق لأن أحداً لا يمكنه أن يتخيّل السبب الذي دفع إلى إطلاقها. حقّاً، ما الذي يدفع أحداً ما إلى القول إن سوسور هو فيلسوف يُبدي تحاملاً ميتافيزيقياً ضدّ الكتابة إنْ لم يكن الأمر على هذا النحو؟ والألسنيون الذين قرأوا سوسور لا يزالون يجدون أنفسهم إلى اليوم وهم يفسّرون حقيقة الأمر بلا طائل لنقّاد الأدب الشكوكيين، الذين لم يقرأوا سوسور ولا يُصدّقون أن فيلسوفاً مهماً {مثل ديريدا} يمكن أن يطلق عنه مثل هذه الأكاذيب الكبيرة. غير أن ثمّة أكاذيب سخيفة فعلاً بصدد سوسور كُتِبَت وتُكْتَب في المناهج الدراسية الأدبية والفلسفية.

وتتمثّل النقلة الأخرى التي يقوم بها ديريدا في تبيان الكيفية التي يدمّر بها سوسور موقفه بتفضيله الكلام على الكتابة. وهو يفعل ذلك، تبعاً لديريدا، حين يشرح ما هي الفونيمات. فمن المفترض أن الفونيم هو الوحدة الألسنية الأساسية، وأن الحرف الأبجدي هو

مجرد تمثيل له. إلا أن سوسور الذي يريد أن يقرّب الفونيم من الأفهام يشرحه عن طريق أحرف الأبجدية. أفلا يقوّض هذا أولوية الكلام؟ واعتقادي أن هذا السجال هو واحد من أسوأ سجالات ديريدا. فمن المفترض أن الفونيم هو وحدة أكثر أساسيةً، لا أكثر أُلفةً من الحرف، وإذا ما أردت أن توضح الأشياء وتشرحها، فإنك توضح الأشياء غير المألوفة عن طريق المألوفة، فتشرح الذرّات بواسطة كرات البلياردو، على سبيل المثال، ولا تفعل العكس. غير أن ذلك لا يحول بين كرات البلياردو وكونها مكوّنة من ذرّات. وما يجعل أحرف الأبجدية نموذجاً معقولاً للفونيم هو أنّ اختراع الأبجدية كان أشبه باكتشاف جزئي للبنية الفونيمية للغة. إلا أنّ اللغة تبقى ذات بنية فونيمية ولو لم يكتشف هذه الحقيقة أيّ إنسان، ولو لم يتمّ اختراع أيّ أبجدية في أيّ يوم من الأيام. فوجود البنية الفونيمية هو شرط لاختراع الكتابة الأبجدية، أما وجود الكتابة الأبجدية فليس شرطاً لوجود البنية الفونيمية، مع أنه يساعد دون شك على وعي أن للغة مثل هذه البنية.

دعونا نفرّق بين التاريخ الاحتمالي للفونيم وشيء آخر مختلف هو مفهوم الفونيم. فاللغة البشرية تختلف عن أنظمة النداء الحيوانية الأخرى في كونها تُنْطَق نطقاً مزدوجاً ،على مستويين مورفيمي وفونيمي؛ وربما كان ذلك قد تطور خلال المرحلة النياندرتالية، منذ نصف مليون إلى خمسين ألف سنة مضت. أما أنظمة الكتابة القائمة على هذين الشكلين من النطق- الأنظمة الإيديوغرافية[1] من جهة أولى، والأنظمة المقطعية والفونيمية من جهة أخرى- فقد تطورت في مرحلة الحضارات القديمة، منذ ستة آلاف إلى ألفين من السنين. أما نظرية الفونيم - المفهوم المتطور للفونيم- فقد تطورت في أعمال سوسور وغيره في القرن العشرين، وإن كانت جذورها تمتد إلى آلاف السنين من الدراسة القواعدية، وقد تأثرت دون شك بوجود الأبجديات. ومن جهة أخرى، فإن الفونيم ، إذا ما كان موجوداً بأي حال من الأحوال - أي إذا ما كان للغة بنية فونيمية- فلا بد أن يكون وجوده هذا مستقلاً عن الدواليل الأبجدية التي تمثّله.

١- الإيدوغرافي، ideography، هي الكتابة التي تستعمل الإيدوغرام أو الإيديوغراف، وهذا الأخير هو صورة (أو رمز) تمثل شيئاً أو فكرة لا كلمة خاصة بهذا الشيء أو تلك الفكرة. (م)

وحين يقدّم فيلسوف نبيه سجالاً رديئاً حقّاً ، حريٌّ بنا أن نتفحّص ما لديه من أسباب ممكنة تحمله على ارتكاب هذا الخطأ ؛ ذلك أن هذه الأسباب قد تكشف الإشكاليات القائمة لدى إطار فلسفي كامل. فما الذي دفع ديريدا، وأتباعه من ذوي الرصانة والإتقان مثل رودولف غاشيه الذي سنعود إليه بعد قليل، إلى افتراض أن سوسور قد قوّض مكانة الفونيم العلمية بشرحه له عن طريق أحرف الأبجدية؟ أعتقد أن هذه الدافع ينبع من اعتبار الألسنية دراسةً ظاهراتية بالمعنى الهوسرلي. فلأن المعطيات الألسنية هي بالفعل كيانات حاضرة في الوعي، فقد افتُرِضَ أن البنى الأساسية للألسنية لابد أن تكون بنى - متعالية،ربما؟- لا يطالها البحث الظاهراتي. وكما أنّ البنى الأساسية للهندسة، عند هوسرل، لاتصبح بنى موضوعية إلا عبر وكالة الكتابة، كذلك البنى الأساسية لعلم الأصوات لا تصبح موضوعية إلا عبر وكالة نوعٍ من الكتابة، تجسّدها هنا الأبجدية.

غير أنَّ منهج الألسني في تحليل توزّع الفونيمات يختلف تماماً عن التحليل الظاهراتي، كما يستند إلى افتراض ميتافيزيقي مختلف تماماً مفاده أن البنى الأساسية للغة توجد على نحوٍ موضوعي، وبصورة مستقلة عن الوقائع الظاهراتية التي تفيد في شرح هذه البنى وإيضاحها. وكان جاكوبسون وهال قد استهلاّ كتابهما الصغير ***أسس اللغة*** (١٩٥٦) بمقدمة تتناول حفلة في نيويورك حيث ينادي المضيف قائلاً: "سيد ديتر". وكان من الممكن أن يقول بيتر، شيتر، سيتر، كيتر، الخ؛ فجميع هذه الكلمات يمكن إدراكها في الحال بوصفها أسماء مميزة ضمن اللغة المنطوقة. وما يطرحه جاكوبسون وهال هنا من أنّ ثمة مجموعة من الفونيمات، /ب/، /ش/، /س/، /ك/، الخ، هو فرضية يقْصَد منها أن تفسر هذه الواقعة المستقلة عن وجود أي نظام للكتابة يمكن له أن يمثّل تلك الفونيمات. الافتراض الميتافيزيقي هنا هو أن اللغة المنطوقة يمكن أن يكون لها بنية أساسية موضوعية ليس بالضرورة أن يعيها الناطقون بها على الإطلاق، لكنها تفسّر ما يعونه، وما يمكن لهم أن يقولوه. وهذا افتراض ميتافيزيقي يشبه الافتراض الميتافيزيقي الذي يقف خلف الفيزياء شبهاً وثيقاً.

وتمثّل نظرية جاكوبسون في السمات المميزة - ومفادها أن التعارض بين/ب/ و/د/، مثلاً، هو أثر لسمة مميّزة في التلفّظ، هي إغلاق جهاز التصويت في أحد طرفيه بدلاً من

إغلاقه في المنتصف- تمثّل افتراضاً آخر يُقْصَد منه أن يفسّر سلوك الفونيمات. وكلٌّ من الفونيمات والسمات المميزة هي كيانات نفترض وجودها ونقصد منها أن تفسر سمة من سمات الوعي والنشاط البشريين هو القدرة على إدراك التعابير الألسنية وإنتاجها. فالفونيمات ليست متاحة للوعي إلا جزئياً، والسمات ليست متاحة على نحو مباشر مطلقاً، مع أنها كيانات فيزيولوجية وسمعية. فإغلاق جهاز التصويت في أحد طرفيه بدلاً من المنتصف يُحْدث ضروباً أعمق من الرنين، الأمر الذي يمكننا من تفريق فونيماتٍ مثل /ب/ عن فونيمات مثل /د/ حين نسمعها. وهكذا نجد أنفسنا من جديد أمام الافتراض الميتافيزيقي الذي مفاده أن هذه الخصائص الفيزيولوجية والسمعية مستقلة عن الوعي، مع أنها تساعد في تفسير بعض محتوياته.

صحيحٌ أن فقهاء اللغة يستخدمون نصوصاً مكتوبةً كأدلة، لكنهم يقيمون فرضيات بشأن التغيرات في نظام اللغة الصوتي التي ربما تكون قد جرت خلال آلاف السنين. والافتراض الأساسي هو أن من الممكن للغة أن تكون قد وجدت خلال مراحل طويلة من الزمن، اكتسب خلالها كل جيل نظاماً صوتياً من خلال سماعه الجيل السابق وهو يتكلم؛ وباكتسابه ذلك النظام الصوتي تمكّن من أن يتكلم على نحوٍ يمكن إدراكه وفهمه. والافتراض الميتافيزيقي، مرةً أخرى، هو إمكانية الوجود الموضوعي للّغات في الماضي، على نحوٍ مستقل عن أبحاثنا فيها واستقصاءاتنا لها. أما الافتراضات التي يضعها فقهاء اللغة بشأن العلاقة الاشتقاقية التي تربط شكل اللغة المكتوب بشكلها المنطوق، وبشأن الإشكاليات المتعلقة باستخلاص استنتاجات معينة من النصوص الباقية للغات الماضي، فهي ليست افتراضات ميتافيزيقية وإنما تجريبية، قائمة على قدرٍ كافٍ من الأدلة التجريبية.

ويقترح ديريدا، أخيراً، ضرباً جديداً من الكتابة، هي الكتابة الأصلية، التي تُستَمَدُّ منها كلٌّ من العناصر الصوتية والكتابية. وهو يعترف بأن هذه الكتابة الأصلية ليست جزءاً من الألسنية، فهي لاتملك أيّ وظيفة ضمن هذه الأخيرة. كما ينبغي ألاّ نفكر فيها وكأن لها موقعاً خاصاً بها. إنما هي بالأحرى، واحدٌ آخر من اللا- مفاهيم، شأنها شأن الـ Différance، والأثر، والمِفْصَلة، الخ، مُصَمَّم لكي يصدّ ميتافيزيقانا ويدكّها؛ وهو على

الرغم من اتصاله، بطريقة غامضة تماماً، مع "مفهوم الكتابة المبتذل" فإنه سيلعب دوراً مركزياً في لا- علم الكتابة الذي لن يكون مكتوباً.

إنه لمن العسير على الألسني أن يعلّق على مثل هذا الكلام؛ فما يبدو هنا هو نوع من النسْخ الميتافيزيقي لواقعة أنّ **الكلام** (أي التكلم بلغة أو كتابتها) معتمد على **اللسان** (أي على بنية اللغة). ولكن ما الذي يدفعنا إلى وصف بنية لغةٍ ما - نظام الأفعال الألمانية الشاذة، مثلاً- بأنها كتابة، أو كتابة أصلية، أو أن نفترض أنها متصلة مع مفهوم الكتابة المبتذل أكثر مما هي متصلة مع مفهوم الكلام المبتذل؟ أَحْسَبُ أن من الممكن للمرء أن يتكئ ثانيةً وبصورة مبهمة على الاستعارة المستمدة من ميدان الذكاء الاصطناعي، فيقول أن بنية اللغة لا بدّ أن تكون مكتوبةً على الدماغ بصورة من الصور.

واعتقادي أنه لا توجد سوى طريقة واحدة لإنقاذ فرضية الكتابة الأصلية وإضفاء شيء من المعنى عليها. حيث يمكن القول إنها تنتمي إلى تاريخٍ ظاهراتي خاص بالنظرية الألسنية في القرن العشرين وليس إلى تاريخ ظاهراتي خاص باللغة. فيمكن عندئذ أن يأتي الزعم على النحو التالي: ما كان يمكن لنا أن نفهم مفهوماً كمفهوم الفونيم لو لم يكن لدينا مسبقاً فكرة نمطية أصلية عن الكتابة. والحقّ أنه زعم يصعب إخضاعه للاختبار، ذلك أن الألسنية الحديثة، شأن العلوم الأخرى، تطورت في مجتمع سبق له أن عرف الكتابة منذ آلاف السنين. كما أن مثال جاكوبسون وهال آنف الذكر يشير إلى أنه زعم زائف، إذ يشير هذا المثال إلى طريقة في تفسير نظرية الفونيم لا تفترض جمهوراً يعرف الكتابة.

من الواضح، على أيّ حال، أنّ فكرةً مترعةً بالبؤس مثل فكرة الكتابة الأصلية هذه - والتي لا تبلغ إلى أكثر من توقّع ضمنيّ بأنّ اللغة تملك وحدات بنيوية معينة يمكن تمثيلها بواسطة الدواليل- هي فكرة لا يمكن لها أن تنجز العمل البلاغي الذي يحتاج ديريدا من أجله إلى مفهومه عن **الكتابة**. كما أنّ كثيراً من الأدلة على وجود المركزية الصوتية - إنْ كانت هناك أدلة على المركزية الصوتية- لابدّ أن تنطبق على المعنى العادي للكتابة، وتحيل إلى مؤسسات اجتماعية يتحيّز فيها الناس، أو لا يتحيّزون، ضد هذا المعنى. وعلاوة على ذلك، فان **الكتابة** بالمعنى الذي يحتاجه ديريدا - المعنى الوارد في ***الكتابة والاختلاف***-

تغطي حقل الإبداع البشري بأكمله. وهذا هو الدور ذاته الذي تلعبه فكرة النصّ في أعمال ديريدا اللاحقة وأعمال النقّاد الذين ساروا على خطاه. ومن الواضح أن هذه الاستعارات الميتافيزيقية الواسعة تقاوم ذلك النوع من التحليل الذي سعيتُ وراءه إلى الآن.

وبعد هذا، فإنه لمن المدهش أن نجد بعض الكتّاب، مثل كريستوفرنوريس، يرون في *علم الكتابة* واحداً من أعمال ديريدا "الصارمة". فأين هي الصرامة؟ لا بدّ أنها في عين الناظر. خذوا، مثلاً، كيف يتمّ تناول ما أوجزته للتوّ من قِبَل فيلسوف يرى أنه يكفي أن نتفحص التفكيك تفحّصاً سطحياً حتى يتكشّف لنا ما يتّسم به من "إجراءات حسنة التنظيم، ونمط من السجال الذي يسير خطوة خطوة ويقوم على إدراك حاد للفروق بحسب مستوياتها، وعلى شمولٍ وانتظام واضحين" (رودلف غاشيه ١٩٨٥)، ليضيف بعد ذلك قائلاً:

> *إنّ من الممكن تفسير ما نجده من عدم اتساق على مستوى السجال الفلسفي من خلال التناقض القائم في النصوص الفلسفية بين إعلان الفيلسوف الظاهري عمّا يرغب في أن يساجله والكيفية التي يساجل بها حقيقةً، شأن إعلان سوسور، أن الكتابة تنبغي إدانتها وإيلائه لها في الوقت ذاته دوراً مسيطراً، بل مكوِّناً، في تحديد بنية الكلام. أو شأن أفلاطون حين يساجل مستخدماً الكتابة ليقول إنَّ الكتابة ينبغي شجبها. (المصدر السابق)*

بيد أنّ "التناقض" مُلَفّق هنا تلفيقاً من قبل ديريدا، كما رأينا، ولا وجود له عند سوسور. فسوسور لم "يُدِن" الكتابة لأسباب ميتافيزيقية، كما أنه لم يولها دوراً مكوّناً في تحديد بنية الكلام. والتفسير الوحيد الذي يمكن لي أن أجده لهذا النوع من الأحكام هو، ببساطة، أنّ هؤلاء الفلاسفة لم يقرأوا النصوص التي يفككها ديريدا. لعلهم في عجلة من أمرهم شديدة في اندفاعهم صوب الأشياء الصغيرة المثيرة حيث تنبع اللا- مفاهيم، وحيث نجد ضروباً من تناول العالم قُصِدَ منها ألا تبتعد إلا بمقدار شعرة عن الميتافيزيقا دون أن تقع

فيها . والحقّ أن كلّ هذا ليس، بالنسبة لي، سوى تجسيد لذلك التعريف التقليدي للميتافيزيقا الذي يرى فيها أنباءً لاأساس لها . وهذا يعني أن هذا كلّه فارغٌ تماماً .

والحال أنّ شيئاً أهمّ من هذه الأفكار لم يُنْجَزْ لكي يقف إزاءها . فديريدا لم يقدّم سجالاً صارماً ، ولاغير صارم، يقوّض علميّة الالسنية، أو يبيّن أنها تقوم على الأسس الميتافيزيقية ذاتها التي يقوم عليها علم الظاهرات. وإذا ما كانت البنيوية الرفيعة لم تواصل مسارها بعد ديريدا ، فذلك ليس لأنه قدّم سجالاً قوّضها ، بل لأن الناس لم يريدوا مواصلتها . وما أرادوه هو تلك الأبوريات[1] أو المتناقضات ما بعد البنيوية التي تقوّض ذاتها ، وأن يصدّقوا أن ديريدا قد جاء بسجالات صارمة تبرر لهم ما فعلوه . وهكذا كان الدور الأسطوري الذي أُسْبِغَ على ديريدا هو دور من يقدّم سجالات صارمة تبرر ماهو في الحقيقة تشكيلة من الصوفية النصّية . وفي هذه الأثناء ، مضى الرجل نفسه إلى طور جديد راح فيه، شيئاً فشيئاً ، يمثّل سجالاته ومواقفه تمثيلاً بدلاً من أن يُظهرها بارزةً إلى العيان . وأصبحنا هنا أمام الفيلسوف بوصفه كاتباً حداثياً ، يحافظ على توازنه ليكتب في الفضاء اللا- موجود بين العقلانية واللاعقلانية، ولقد قدّم لنا هذا الطور أعمالاً مثل ***Glas*** ***والبطاقة البريدية*** .

٥. تمثيل الفلسفة

لقد وجدت نفسي مرةً في وضعٍ غريب رحت أدافع فيه عن ديريدا ، على الرغم من ارتيابي، ضد اعتراضات فيلسوف تحليليّ من زملائي . كان سجال زميلي هذا بسيطاً ، مفاده أنَّ ديريدا في كتابه ***شركة الأغبياء المحدودة*** (١٩٧٧b) ليس فيلسوفاً على الإطلاق، إذْ أنه لا يقدّم في هذه النصّ أيّ سجالات مهما تكن . وكان ردّي أن السجالات موجودة في هذا النصّ، ولو أن ديريدا لم يبسطها على نحوٍ صريحٍ وواضح ، فهو يمثّلها أو يؤدّيها أداءً تمثيلياً . والنقاش الفلسفي في ***شركة الأغبياء المحدودة*** هو مع جون سيرل، عميد فلسفة الفعل الكلامي ؛ وكان

١- الأبوريا، اللغز أو الأحجية أو المعضلة، هي في الفلسفة اليونانية مشكلة يصعب حلها بسبب التناقض في الموضوع نفسه أو في التصور الخاص به. وأبوريات زينون الأيلي مشهورة في هذا الصدد. (م)

سيرل قد ساجل بأنّ هنالك قواعد لاستخدام اللغة استخداماً جدّياً وسوياً. وفي ردّه عليه، قام ديريدا بانتهاك تلك القواعد جميعاً على نحوٍ متعمد وبصورة مسهبة. وكانت النتيجة هي شَطْرُ عالم الفلسفة إلى معسكرين: أولئك الذين يقولون أن ديريدا بفعله هذه يكفّ عن استخدام اللغة استخداماً جدياً وسوياً وبذلك يكفّ عن كونه فيلسوفاً، وأولئك الذين يقولون أنه يقوّض بهذا الفعل مفاهيم الجدّية والسواء، ويُظْهِر قصورها الفلسفي.

ويمكن القول إن ديريدا قد تمكّن تماماً من أن يطرح أسئلته في مصطلحات مجرّدة، مبقياً على التمثيل في مكانه المعتاد كجزء من المثال الفلسفي الناشز الغريب. ولقد اعتدتُ أن أنصح طلابي في علم الدلالة بسلسلةٍ من المقالات الكلاسيكية التي كانت فاتحة هذه القضايا؛ كمقالة فريج "في المعنى والمرجع" ومقالة راسل "في التأشير" ومقالة ستراوسن "في الإحالة"؛ وكذلك بكتاب سيرل الصغير في نظرية *الفعل الكلامي*. وإذا ما جعلنا ديريدا يبرز كواحد من هذه المجموعة يعقبها مباشرة، فإن ذلك سيكون شبيهاً بعض الشيء برجل يأتي إلى ندوة أكاديمية وينشر بقصد الترميز قوائم الطاولة. أليست نكتة مليحة وتجربة تولّد شعوراً بالتحرر والانعتاق؟ ربما. ولكن ماذا لو راح يفعل ذلك ببطء شديد قاتل، وبحذلقة زائدة، وبمبرد الأظافر؟

ما الذي دفع ديريدا لأن يمثّل سجالاته تمثيلاً بدلاً من أن يَبْسِطَها بسطاً؟ لعله كان يريد لسجاله أن يقوّض أعرافاً خطابية معينة، فوجد أن من السخف عملياً أن يقدّمه تبعاً لتلك الأعراف، مما يؤدي إلى تعزيز هذه الأخيرة. فمن المستحيل أن تقدّم سجالاً عقلانياً ضد العقلانية دون أن تقع في تناقض ذاتي عملي. ولذلك فإن أفضل ما تقوم به في هذه الحالة هو أن ترتدي قلنسوة وتضع فيها جرساً، وتقف بالمقلوب على يديك، وتضع على قدميك سمكتين كبيرتين دون أن تقعا. أو أن تفعل مثل ديريدا، حين قام بما هو أدقّ في الحقيقة من السجال ضد العقلانية، فتسيء تهجئة اسم سيرل (Searl) على النحو سارل (SARL).

ومن المناسب هنا أن ننظر في مراجعة ديريدا الباكرة (١٩٦٧ b) لكتاب فوكو عن الجنون، التي يشكّ فيها بإمكانية تقديم الجنون من وجهة نظر المجنون، والتي يبيّن فيها أيضاً، عن طريق انتهاك عُرْفٍ معين وإيصال ما يريد إيصاله على الرغم من ذلك، أنّ عرفاً

معيناً ليس شرطاً منطقياً لازماً للاتصال، مع أن المرء قد يرى أن وجود ذلك العرف هو شرط منطقي لازم لانتهاكه، وبذلك يكون الانتهاك هنا هو ما يقيم الاتصال. وربما كان يجدر بديريدا أن يعتبر هذه الأمر مثالاً على الطريقة التي نقع فيها جميعاً في شراك المركزية العقلية أو المنطقية مهما طال الزمن.

وبالطبع، فإنّ من غير الممكن لي أن أتعاطف مع ديريدا هنا. فأنا أعتقد أن هنالك سجلاً جدّياً وسوياً لاستخدام اللغة، وأن وجود هذا السجل هو من أجل بقاء الإنسان، فهو السجل الذي نستخدمه للشراء من البقالية أو التعامل مع حادث سير؛ ولا أرى ما الذي يوجب ألا يكون هذه الحال هو حال لغة الفلسفة. وأحسب، بالطبع، أن هنالك استخدامات للّغة لعوبة غير جدّية، وأن هذه الاستخدامات تظهر في الأدب وإنْ كانت لا تقتصر عليه. كما أحسب أيضاً أن الأدب مكانٌ نتوقّع أن نجد فيه مسائل فلسفية، بل وأخلاقية، واجتماعية، ودينية، وفكرية عامة، مؤدّاة أداءً من خلال اللعب. ولذلك ليس من المدهش ما تبديه أعمال ديريدا من انجراف صوب الأدب لدرجة أنه خلق مدرسة من نقّاد الأدب الذي يرغبون أيضاً في إزالة الحدود الفاصلة.

ما الذي يدفع المرء لأن يعترض على هذا. إننا ننتقل هنا إلى أمورٍ تتعلق بالذوق لا بالتعقّل؛ ولذلك فإنني سأميل إلى صوتٍ شخصيٍ أكثر من ذي قبل، فأنا لا أعترض على هذا من حيث المبدأ. وخلط الفلسفة والأدب ليس جديداً. فأفلاطون فيلسوف وأديب. ولقد وقعتُ في حبّ جيمس جويس وبرتراند رسل في سنة واحدة، وكنت آنذاك في السادسة عشرة من عمري، ولا أزال أحب أن أُدَرّسهما كليهما مرتين في العام بعد كل تلك السنوات العديدة. ما الخطأ إذاً في معالجة طازجة لمفارقات الاحتواء في مجموعة، والمرجعية الذاتية، واستخدام اللغة والتنويه اللغوي، باستخدام كل ما يمكن للحداثة الأدبية أن تبتكره من تقنيات في تمثيل جميع الإشكاليات التي ناقشتها فلسفة اللغة؟ أعتقد أن الخطأ الوحيد هو ذلك الإملال الشديد الذي تولّده كتب طويلة بطول *يوليسيس*[1]؛ وصعبة المتابعة مثل *مبادئ الرياضيات*[2]، مع أن محتواها ليس مهماً أو جوهرياً أكثر من مقالة "في التأشير" التي سبق ذكرها.

١- رواية جيمس جويس.(م)

٢- كتاب راسل.(م)

المشكلة، باختصار هي أن الأداء التمثيلي عند ديريدا يستغرق وقتاً طويلاً، وأنه بالغ الغموض، ولا يقول سوى القليل قياساً بالوقت الذي يستغرقه. وأيّ تحليل لدى فريج، أو راسل، أو ستراوسن، أو سيرل، يقول أكثر من ذلك، في وقت أقل، وبوضوح كوضوح البلور. غير أن هذه الأشياء ليست ضرورية بالنسبة للشكل الأدبي من أشكال التعبير. وقلّة من الفلاسفة هم الذين أمكنهم أن يكونوا أكثر إيجازاً أو أشدّ إحكاماً من نيتشه.

ولكننا لم نقترب بعد من الأمر الأساسي، على الرغم من كل هذا. والسؤال الآن هو ما الذي يدفع الناس لقراءة ديريدا إن كان كما أقول؟ إنّ الناس يقرأون فيلسوفاً إن كان يُحْسِن توريطهم في سؤاله المحوري، مهما تكن الطريقة التي يختار أن يستخدمها. وإذاً، ما السؤال المحوري لدى ديريدا؟ حين قرأته أول مرة وجدت نفسي أعلّق عليه بما يلي: "تلعب ميتافيزيقا الحضور في أعمال ديريدا ذلك الدور الذي تلعبه الخطيئة لدى كاهن من القرن السابع عشر. فعلى الرغم من أنها تُكْتَشَف طول الوقت، وتُعْلَن التوبة عنها، وتُنْبَذ، إلا أنها تعاود الظهور على الدوام بأشكالٍ لم تُرَ ولو في الحلم" (جاكسون ١٩٨٢). ولقد أخطأت حين شبّهت ميتافيزيقا الحضور بالخطيئة. فقد افترضت في حينها أن ديريدا معادٍ للـ **حضور**. أما البنية اللاهوتية فقد التقطتها على نحوٍ سديد. فالمرء يعرف ما هو سؤال ديريدا حين يسأل نفسه: حضورُ مَنْ هو المُفْتَقَد؟ من الذي خلّف ذلك الأثر؟ من الذي أحدث الـ **Différance**؟ من الذي قام بالكتابة؟ أو ربما كان ينبغي أن نضع "ما الذي" وليس "من الذي"؛ فأنا لا أجد أي دليل على أن ديريدا معنيّ بإله شخصاني. وما أراه هو لاهوت سلبي على وجه التحديد.

٦. شتات "النظرية"

كانت الستينيات بداية تصدير البنيوية بمقادير محسوبة إلى قارّة نقدية مختلفة من نواحٍ كثيرة هي قارة أنجلو- أميركا. ولقد شُحِنَت البنيوية وما بعد البنيوية في العربات ذاتها، وظلتا مذّاك على اختلاطهما معاً ذلك الاختلاط الذي تتعذّر تنقيته.

وترجمة هذه الاستعارة هي أنَّ أعمال الشخصيات الخمس الكبرى جميعها، وأعمال شخصيات لاحقة مثل كريستيفا، قد تمّت مناقشتها في الندوات الأكاديمية ذاتها، وأنَّ أفكار

الخمسينيات، والستينيات، والسبعينيات، قد اجتمعت معاً بحرّية، وعلى نحوٍ مختلط ومشوّش في الغالب. وفي بريطانيا، دخل هَرِيْسُ النظرية هذا في صراع مع الأرثوذكسيات المحافظة الإليوتية والليفيسية، وكانت نكهته سياسية لاذعة؛ وإلى اليوم لا يزال يُعْتَبَر انتصاراً عظيماً للسياسة اليسارية إن أنت نجحت في تغيير منهاج الدراسة الجامعي - أو إن أَقَلْتَ المُعْتَمَد المُكَرَّس[1] من الخدمة، كما يقولون- وهذه هي الانتصارات الوحيدة التي حققها اليسار خلال فترة طويلة. أما في أميركا، فقد دخلت النظرية الجديدة في صراعٍ وتوالفٍ مع مواقف **النقد الجديد**، وانطباعي أنها كانت أبعد قليلاً عن السياسة.

تُعَدّ الندوة التي عُقِدت في جامعة جونز هوبكنز في تشرين الأول ١٩٦٦ واحدة من أهمّ الندوات في هذه الصدد، وسوف نأتي إلى ذكرها باختصار في الفصل الأخير. وقد عُقِدَت هذه الندوة تحت عنوان كبير هو **لغات النقد وعلوم الإنسان: المناظرة البنيوية** (ماكزي ودوناتو ١٩٧٠). جاءت باريس عن بكرة أبيها إلى بالتيمور من أجل هذه الندوة: لوسيان غولدمان، رولان بارت، جان هيبوليت، جاك لاكان، جاك ديريدا، وغيرهم، كانوا على المنصة ذاتها. ومن الصعب أن يقال أننا نبالغ في تقدير أهمية هذه الندوة مهما فعلنا؛ فهي الندوة التي التقى فيها دي مان بديريدا. وعلاوةً على كل هذا ، فقد أطلقت هذه الندوة برنامجاً لسنتين من حلقات البحث والحلقات الدراسية. ويمكن أن نصف هذه البرنامج، بتعابير اقتصادية، بأنه كان برنامج التصدير المموَّل جيداً، والواسع، مما انطوت عليه استعارتي الأولى. غير أن بالتيمور لم تكن الميناء الأميركي الوحيد الذي نشط في العقود التي تلت.

١- المُعْتَمَد المُكَرَّس، canon، هو في الأصل مجموعة من الكتابات التي تتكرس وتترسخ باعتبارها أصلية وموثوقة، حيث يشير هذا المصطلح في العادة إلى الكتابات المتعلقة بالكتاب المقدس والتي تعتبر أصلية وموثوقة، بعكس الـapocrypha، أي الكتابات المشكوك في صحتها أو في صحة نسبتها إلى من تعزى إليهم من المؤلفين. ويمكن إطلاق المصطلح أيضاً على أعمال مؤلّف تقبل على أنها أصلية، كأن نقول، مثلاً، الناموس الشكسبيري. ويستخدم هذا المصطلح اليوم في النظرية الأدبية مقروناً بصفة الأدبيliterary canon ليشير إلى الأعمال الأدبية والمقررات التي توافق عليها المؤسسة التعليمية معتبرةً إياها من ضمن مفهومها عن الأدب ومن ضمن التقليد الأدبي القومي "العظيم" الذي يهمها أن تكرسه، بخلاف الأعمال التي تنزع عنها تلك الصفة وتطردها من مقرراتها. (م)

ولقد تنوّع الإسم الذي أُطْلِقَ على هذه الكومة المختلطة من الأفكار تنوعاً شديداً. فقد دُعِيَتْ في البدء بالفكر "البنيوي". لكن مصطلح "ما بعد البنيوية" لم يلبث أن انبثق إلى جانب أسماء أخرى حين اتضحت عدم ملاءمة اسم "البنيوية" لأعمال تأثّرت بديريدا، على سبيل المثال. بيد أن أحداً لم يقدّم تحديداً دقيقاً واضحاً لهذين الموقفين أو يعذّب نفسه بذلك. وكما يقول ماكزي ودوناتو، فإنّ

> *المنظّمين، بتركيزهم الانتباه على الظاهرة البنيوية، لم يكونوا يرمون إلى التوصّل إلى بيان أو حتى إلى تعريف ثابت وغير ملتبس للبنيوية ذاتها. وبدا لكثيرٍ من المراقبين أنّ ثمة مسبقاً عدداً كبيراً من البيانات، أمّا التعريف الوافي لمثل هذه النشاطات، أو الأحداث الثقافية، متعددة الأشكال، فلم يتحقق عموماً إلا بعد أن مات النجوم بسلام. وكان من الواضح أنّ ثمة خطراً أن يتحول منهج أو عائلة من المناهج إلى مذهب.*
> *(ماكزي ودوناتو ١٩٧٠، ص ix)*

لا شكّ أنّ في هذه القول بعض الحقيقة؛ وأنا أدرك أن اهتمامي بإيضاح ماهية البنيوية وما بعد البنيوية مرتبط ارتباطاً وثيقاً بأملي بأن يُعْرَف أن كليهما ميتتان. بيد أنّ الخطر المُسْتَشْرَف هنا لم يكن الخطر الوحيد. فقد كان هنالك خطر أكبر يتمثّل في ألا يتضح قطّ ما كانت عليه هاتان النظريتان، والمزاعم التي أطلقتاها، وما إذا كانت متسقةً مع بعضها بعضاً، وما إذا كانت صحيحة. وإنه لمما يدعو إلى الأسف أنّ أحداً لم يلحظ أن البنيوية الأصلية، بمعنى البرنامج النظري- الأدبي الخصب الذي ازدهر منذ ١٩٢٨، قد ماتت فعلاً. وأنّ ما كان مطلوباً هو أن تزدهر إلى أبعد مدى تلك التشكيلة من ما بعد البنيويات.

أما الأسماء التي أُطْلِقَتْ مؤخراً على هذه المجموعة من الأفكار فقد اشتملت على اسم "النظرية الأدبية" (الأمر الذي يعني أنّ أقسام الأدب هي التي أبدت أشدّ الحماس تجاه محللين نفسانيين مثل لاكان وفلاسفة مثل ديريدا)؛ كما اشتملت على اسم "النظرية النصّية"؛ بل

وعلى اسم "النظرية" وحسب، بنوع من الغطرسة المثيرة. ويذكّرني هذا الاسم الأخير بشخصية ظهرت في برنامج تلفزيوني هجائي ساخر حيث أُطْلِقَ على هذه الشخصية اسم "خبير" وحسب. و"خبير" هذا لم يكن خبيراً بشيء محدد، بل خبيراً متعدد الاستعمالات. ولا شكّ أن أقسام الأدب قد كانت ممتلئة على الدوام بهذه النوع من الخبراء؛ ولم يكن الأمر نابعاً هنا من غطرسة شخصية؛ إنّما هي منصّة ضرورية لإطلاق أنماط معينة من النقد الثقافي العام؛ ذلك النقد الذي يمثّل ضرورة ثقافية بحدّ ذاته. ولقد رأينا من قبل أن الاسم الذي يناسب شيئاً تبلغ عموميته حدّاً يكفي لأن ندعوه بـ "النظرية" وحسب، هو الميتافيزيقا (دوناتو ١٩٨٩). و"النظرية" هي الميتافيزيقا السائدة الخاصة بالنقد الثقافي والأدبي.

وما تتسّم به "النظرية" ليس مبادئ أو مُحَصَّلاتٍ كلية يُعْتَقَد بها على نحوٍ شامل، وإنما هوية مميزة تنبع من التراث الذي أتت منه. فأصحاب "النظرية" أخذوا عناصرهم من الأسياد الكبار، ثم قاموا بتوليفاتهم. فقد أخذ أحدهم أفكاراً من الخمسة الكبار؛ وانتقد في ضوئها مفكرين من الأطوار السابقة وأعاد تأويلهم (أو أعاد كتابتهم صراحةً)؛ وشكّل توليفات جديدة من سوسور (بوصفه فيلسوفاً) وماركس وفرويد ومن تقليد فلسفي يجري (كما يمكن للمرء أن يتوقّع) عبر هوسرل وهيدغر، لكنه يضمّ أيضاً فيلسوفاً كبيراً آخر مختلفاً تماماً، ألا وهو نيتشه. وإننا لنجد كثيراً من أطروحات الدكتوراه التي تسير على هذا الغرار.

وبعض التوليفات سياسية أساساً. ومن بين هذه توليفة ر. كوارد وج. إليس، ***اللغة والمادية*** (١٩٧٧) التي كان لها نفوذها في إنجلترا (على الرغم من أنها غامضة غموض نبوءات دلفي). ولقد تبنّت كاترين بيلسي هذه التوليفة في كتابها ***الممارسة النقدية*** (١٩٨٠)، فضلاً عن حضور أفكارها في عدد من كتبها ومقالاتها الأخرى. ويأخذ كوارد وإليس بنيويتهما من سوسور – في طبعته المعاد تأويلها على نحوٍ جذري– ويجمعانها مع سيميولوجيا مُسْتَمَدَّة من بارت، وماركسية مستمدَّة من ألتوسر، وعلم نفس مستمدّ من لاكان، منظوراً إليه هنا بعيون ألتوسر. وقد اقتضى ذلك عدداً من عمليات الحذف النظري سوف أناقشها في الفصل السابع. والحقّ أن مثل هذه المواقف لا تزال فاعلة مؤثرة، على الرغم من أنّ أهمية فوكو تفوق كثيراً أهمية ألتوسر هذه الأيام. أما لاكان فلا يزال مهماً لدى النسويين الذين يروق لهم أن يخوضوا التحدي المتمثّل بتحويله إلى مفكّر لا– جنسيّ.

بيد أن هذه ليست التوليفة الوحيدة، ولعلها ليست التوليفة النمطية. فالولايات المتحدة في هذه الأيام أكثر أهمية بكثير من بريطانيا وفرنسا معاً من حيث الإنتاج العالمي للنظرية؛ فهذا واحد من الميادين التي يقلّ فيها احتمال لحاق اليابان بالولايات المتحدة. وثمة قلّة من المنظّرين الأميركيين الماركسيين، مثل جيمسون، غير أن من العسير أن نوجز ما يمثلونه أو نختصره؛ بل إن من العسير أن نختزل حتى تلك المافيا الموجودة في جامعة ييل إلى نموذجٍ تفكيكي واحد. لكن ما ألحظه بصورة أساسية هو ذلك النفوذ الذي يتمتّع به جاك ديريدا لدى **كتابةٍ** صوفيةٍ شديدة الغموض، ولدى محاولةٍ لم يُنْشَر يوماً ما يضاهيها في قدرتها على إقناع العالم الأكاديمي المتعاطف بأن قراءة نصّ هي أمر صعب إلى درجة الاستحالة.

٧. ميتافيزيقا النصّ

ليس في نيتي، في هذا المقطع الأخير من فصل طويل، أن أهاجم الممارسة النقدية الحديثة في قارّتين. بل سأقتصر على انتقاد واحد لمدرسة واحدة من مدارس النظرية هي مدرسة التفكيك الأدبي الأميركية. هذه المدرسة ذات الصورة العامة المتناقضة لكونها (١) فلسفية على نحو صارم، بل مرعب، في أساسها، ولكنها (٢) تمارس تأويلات شديدة الغرابة وتتلاعب بالألفاظ تلاعباً عشوائياً. بيد أن الصورة الخاصة لهذه المدرسة هي غير ذلك، حيث يرى فيها ممارسوها أشدّ الصيغ الممكنة صرامةً في التحليل البلاغي، وأشدّها احتراساً ويقظة حيال الإغراءات الميتافيزيقية (هارتمان ١٩٨٩، هيليز ميللر ١٩٨٩). وسوف أحاول هنا أن أبيّن أنها لا تملك شيئاً من كلّ ذلك. وأنها ليست ضرباً من التطوير الرصين لفلسفة ديريدا، بل تأويل غريب وتلاعب عشوائي بالألفاظ، وضربٌ من ميتافيزيقا النصّ مثالية في وحيها الأساسي.

يمكن أن نوجز صورة التفكيك العامة كما يلي: يبدأ هذا التفكيك بطرحٍ سلبي مفاده أن لاوجود في النصّ لأي معنى موّحد محدد بحيث يمكن لعملية تحليلية كتلك التي كان يقوم بها **النقّاد الجدد** أن تكشفه. فما يوجد في النصّ هو عملية لا نهاية لها من انتشار المعنى وتشتته، وإطاحة متواصلة بالمعنى المألوف. ولكي نقبض على هذا النص(أو نحرره)، فإننا نتعامل معه بوصفه ما قبل نصّ مهيأً لمزيد من الكتابة التي يمكن أن تُستخدم فيها عدّة

الحداثة كلّها، خاصة ذلك التلاعب الجويسي[1] بالألفاظ، من أجل أداء معنى الناقد أداءً تمثيلياً. ومن الواضح أن هذه المدرسة هي، في مقاربتها النقد، مدرسة انطباعية على نحو منفلت شأن مدرسة وولتر باتر، على الرغم من اختلاف النبرة.

ولا يبدو أنّ في أعمال ديريدا الباكرة تلك السجالات الفلسفية التي توفّر أساساً لمواقف مثل هذه المدرسة (انظر هاريسون ١٩٨٣). وهذا ما دعا بعض الفلاسفة إلى القول إن هذه المدرسة برمتّها قد قامت على سوء فهم هائل، وأنّ المواقف الفلسفية في كتاب ديريدا ***تشتيت***، على سبيل المثال، قد تمّ تعميمها على نحوٍ غريب ومُسْرِف. غير أن هذا يبدو غريباً بالنظر إلى الروابط الشخصية الوثيقة التي تربط ديريدا مع بعض النقّاد البارزين في هذه المدرسة، وبالنظر إلى الطريقة التي يتمّ فيها وضع أعماله إلى جانب أعمال أتباعه في مجموعات مختارة، ككتاب هارتمان ***التفكيك والنقد*** (١٩٧٩a)، فتبدو متوافقةً متلائمة. فإذا كان هو نفسه يسيء فهم ثمار نظرياته، فمن الذي سيردّه إلى جادة الصواب؟

ولعل أهمّ ما يُقال عن نقّاد هذه المدرسة هو أنهم كانوا على خير ما يرام قبل أن يتحولوا إلى التفكيك. فما كانوا يتميّزون به آنذاك هو القراءة الدقيقة؛ تلك المهارة التي لم يضف إليها التفكيك كمنهج أيّ شيء على الإطلاق، وعلى العكس فقد وجد التفكيك لديهم ذاك القبول الشديد لأنه منهج في القراءة الدقيقة التي تميزّ بها الأميركيون في الأصل (دي مان ١٩٨٦، مقابلة مع رُسّو). وربما كان من الواجب أن يُطلق على هذه المدرسة في أميركا اسم "ما بعد النقد الجديد"؛ فهي تختلف عن **النقد الجديد** في إيديولوجيتها المسيطرة، وفي قبولها مناهج معينة كان يمكن لـ **النقد الجديد** أن يرفضها. أما مقاربة ديريدا فقد أسهمت في هذه المدرسة بطريقتين على الأقل مختلفتين، وهما طريقتان تتضحان في أعمال بول دي مان وجيوفري هارتمان على أفضل وجه.

فما أخذه دي مان عن ديريدا هو المنهج التفكيكي. وكان ديريدا قد استخدم هذا المنهج ليبيّن كيف تعمل البلاغة الموجودة في سجال فلسفي على تقويض هذا السجال ذاته.

١- نسبةً إلى جيمس جويس.(م)

أما دي مان فقد فعل الشيء ذاته في الأدب؛ فراح يرى أن الأدب والنقد على السواء يتحددان عملياً من خلال صفة التقويض الذاتي التي يتسمّان بها. وربما كان تواصل مثل هذا الرأي مع **النقد الجديد** واضحاً بأجلى صورة في الفصل الافتتاحي من عمل دي مان *مجازات القراءة* (١٩٧٩a)، هذا العمل الذي انطلق كدراسة تاريخية لنيتشه وروسو، وانتهى بوصفه نظرية في القراءة. ويبدأ دي مان باعتراف مفاده أنّ "روح العصر لا تهبّ من جهة الشكلانية والنقد الضمني الداخلي"؛ وأنّ الناس يريدون الانتقال إلى الجوانب الخارجية، والمرجعية، والعامة من النصوص، ومع ذلك فإنّ "النقد الأميركي لم يحدث فيه، من وجهة نظر تقنية، إلا أقلّ القليل منذ الأعمال المبتكرة التي جاء بها **النقد الجديد**".

ومن حسن الحظ أن سلاح الفرسان الفرنسي كان في المتناول. ففي السيميولوجيا الأدبية كان ثمة **شكلانية جديدة** قدّمت للبحث أكثر مما كان مُنْتَظَراً بكثير. كما خلقت نوعاً من التوتر الفلسفي، كالذي بين القواعد والبلاغة على سبيل المثال، من النوع الذي لا يمكن الفصل فيه. وهكذا صار بمقدورنا أن نؤجّل النقلة إلى العالم خارج النص إلى أمد غير محدود والسعادة تغمر قلوبنا. (في ١٩٨٩ كان هارتمان وهيليز ميللر لا يزالان يخوضان هذه المعركة). وإنني لأجد نفسي معجباً جداً بالعناية التي يبذلها دي مان في تحليله، ومُقَدِّراً للطريقة التي يرفض بها، مثل بعض البنيويين، أن يطوي المستوى البلاغي على المستوى القواعدي من مستويات التحليل. إلا أنني أقلّ سعادة بالبلاغة التي يستخدمها (انظر الفصل الثاني حول بعض الشكوك بشأن استخدام الاستعارة والكناية الجاكوبسونيتين). أما حين أجد أن نظريات روسو الاجتماعية قد تحولت إلى أسئلة في القراءة وأنّ "المصير السياسي للإنسان مبنيّ على غرار نموذج ألسُني ومُشْتَقّ منه"، فإنني أجد صعوبة في تصديق ذلك.

لقد كان دي مان ذلك الناقد المتميّز الذي تمكّن من قول أشياء مهمة عن نيتشه وروسو. وليس من الخطأ بمعنىً ما أن نؤول كل عمل أدبي بوصفه مجازاً لعملية قراءته. والحقّ أنني أساجل في الفصل الأخير من هذه الكتاب بأن كلّ تأويل نقدي يعمل من خلال تناول العمل الأدبي كمجاز لاهتمامات الناقد الأساسية. وهذا ما يعنيه التأويل. غير أن ناقداً تتركّز اهتماماته الأساسية على مشاكل القراءة من المحتمل كثيراً أن يصنّم القراءة ومشاكلها. وإنّ الجملة الأخيرة

من فصل دي مان الأول، بجلالها ونبرتها الدينية، وكذلك بتناقضاتها الميتافيزيقية التي لا حلّ لها، لَتُدَشِّنُ ما وُصِفَ بحقّ بأنّه المرحلة الصوفية النصّية في **النظرية الأميركية**:

> *إن الأدب فضلاً عن النقد - إذِ الفارق بينهما فارق وهمي - قد عوقب (أو أُثيب) بأن يكون أبداً تلك اللغة الأشد صرامة، والأبعد عن الثقة إذاً، بين اللغات التي يسمّي بها الإنسان نفسه ويغيّرها.*

ربما كان من الممكن إخضاع هذه الجملة لنوعٍ من إعادة السبك عقلانية تحلّ تناقضاتها، غير أنّ ذلك لا بدّ أن يفقدها الأساسيّ فيها. فدي مان يزعم أن للغة الأدب أو النقد، بتناقضاتها ومفارقاتها الساخرة وتفكيكها لذاتها، مكانة أعلى من مكانة لغة الفلسفة أو العلم. والحقّ أن هذا هو المعنى الدقيق الذي يمكّننا من النظر إلى دي مان كمدشّن لأعمال مدرسة نقدية **لا عقلانية**.

بيد أن دي مان لا يبدي ولو طرفاً من تلك البلاغة الاستعراضية التي يبديها هارتمان (١٩٨١). ومن الأمثلة على ذلك تعليقه على كتاب ديريدا ***Glas*** بأسلوب هذا الكتاب وروحيته. فما يفعله هارتمان في كتابه ***إنقاذ النص: الأدب، ديريدا، الفلسفة*** (١٩٨١) هو أنه ينسخ نسخاً تلك الصفات الخارجية التي يتّصف بها عمل ديريدا المشار إليه، كالتلاعب المتواصل بالألفاظ، والتعليق على ***Glas*** بأسلوب قريب بقدر المستطاع من أسلوبه:

> *الديريدادائية؟ السمكة الشهيرة، مُعَلَّقَة في صفحة أو صورة، لابدّ أنها نُصُب أو انتصاب، J(e)(u) "مُصَنَّراً بالتأمل"، مشنوقاً بالطاقات الطباعية التي تغمر سطح مرآة هذه الصفحة المزدوجة والواقفة.*
>
> *(هارتمان ١٩٨١، ص٣٢. وهذا في الحقيقة تعليق على لوحة رسمها آدامي تشتمل على جزء من توقيع ديريدا).*

لقد أشرتُ إلى أنّ مدرسة النظرية هذه هي مدرسة لا عقلانية، ومن الأفضل أن أوضح ما أعنيه بذلك، فهو ليس مجرد تعبير فجّ تُقْصَد منه الشتيمة. وما أراه هو أن النظرية

العقلانية، في الأدب أوفي أي شيء سواه، هي نظرية تطلق مجموعة من المزاعم أو الدعاوى المتّسقة عن العالم، وتدعمها بسجالات فاعلة ذات سريان، قائمة على أدلة كافية. وبالمقابل، فإن النظرية اللاعقلانية هي نظرية تطلق مزاعم بعيدة عن الاتّساق، أو تدعمها بسجالات غير فعالة أو سارية، أو لا تكون قائمة على الأدلة. أما الفلسفة اللاعقلانية فهي الفلسفة التي تحبّذ النّظريات اللاعقلانية وتعادي النظريات العقلانية. وديريدا نفسه هو فيلسوف يخطو بكثير من الحذر والاحتراس فوق ذلك الخط الذي يفصل العقلانية عن اللاعقلانية. ويمكن أن نؤول عمله بوصفه مجموعة من السجالات القائمة على المصادرة على المطلوب موجّهة إلى مزاعم فلسفية معينة؛ كما يمكن في بعض الأحيان أن نؤوله بوصفه ضرباً من الأداء التمثيلي المجازي الدرامي لمشاكل نصّية تقوّض تلك المزاعم. غير أن من الممكن أيضاً أن ننظر إلى ديريدا على أنه يشنّ هجوماً على جميع الأفكار الميتافيزيقية التي تتعرّف بها العقلانية؛ كفكرة إطلاق مزاعم أو دعاوى عن العالم؛ وفكرة الاتساق، وفكرة السريان والفعالية، وفكرة الأعراف السوية، وفكرة الأدلة.

واعتقادي أن هذين التصورين صحيحان كلاهما حيال ديريدا، الأمر الذي يفسّر التباين الشديد في فهمه لدى فلاسفة جديّين. ولعله كان مفيداً لو أنّ هنالك اسمين مختلفين لهذين الديريدين، كديريدا وديريدادا، على طريقة هارتمان. فديريدادا هو النموذج لدى كلا طرفي المدرسة التفكيكية الأميركية. فمع أن دي مان هو الناقد الأشد صرامة في تلك المدرسة، حيث يقوم بتحليلات نصيّة مفصّلة تتطلب عناية بالغة شأن تحليلات ديريدا، إلا أن موقفه العام هو موقف لاعقلاني يرى أن الأدب هو اللغة الأشد صرامةً في وصف الإنسان لأنها اللغة الأبعد عن الثقة. أما هارتمان ،من جهة أخرى، فلا تصدر عنه تلك التناقضات الميتافيزيقية الكبرى، وإنما يأتي بتلاعب باروكي بالألفاظ. وكلاهما لا يهدفان إلى الاتساق، أو إلى سجالات فعّالة سارية ، الخ.

وثمّة نقّاد آخرون يسلكون طرقاً غير ديريدية إلى اللاعقلانية. فهارولد بلوم (١٩٧٩) الذي يرى إلى كامل التراث الشعري كسلسلة من حالات قتل الأب الشعري

الفرويدية، يجد أنّ التفكيك هو المدرسة الوحيدة المتطرفة بما يكفي لأن تكون جديرة بالسجال معها. فهو لايريد أن يتكلّم إلى أناس معتدلين؛ وحين يطالبه بعض نقّاده بأن يوضح موقفه، فإنه يرد كيدهم إلى نحرهم، ذلك أنّ "الوضوح" كلمة مجازية تدلّ على اختزالية فلسفية، أو على عقلية حرفية موحشة تتناقض مع أي اهتمام عميق بالشعر أو بالنقد. (على هذا الأساس فإنني أتّخذ موقفي إلى جانب أولئك النقاد الاختزاليين فلسفياً، وذوي العقلية الحرفية الموحشة؛ ولا أريد ذلك الاهتمام العميق بالأدب الذي يفضي بالمرء إلى التعمية على الأدب وتحويله إلى ضرب من اللغز). لا شكّ أن من الطبيعي أن تكون خطوة هارولد بلوم التالية هي القَبالا[1]. أما ستانلي فيش فيبدو أنه الآن ممن يعتقدون أن لا وجود للسجالات الفعالة السارية أو الأدلة، وإنما للقدرة على الإقناع وحدها؛ وهذه هي مدرسة قلاووظ الإبهام[2] في النقد.

واعتقادي أن مواقف كهذه تنطوي على لا عقلانية عميقة؛ غير أن هذا الضرب من الميتافيزيقا النصّية يعود إلى التفكيكيين، فما صلة ذلك بديريدا؟ أعتقد أن الصلة الحقّة بين العمل الفلسفي والعمل النقدي تكمن في ما يمكن أن ندعوه بالميتافيزيقا السلبية القابعة في نصوص ديريدا. ففي فضحه، أو ابتداعه، "المركزية العقلية" و"المركزية الصوتية"، وأشياء أخرى في "الحظيرة الميتافيزيقية" التي يفترض أن الفكر الغربي برمّته قد جرى فيها، قام ديريدا ضمنياً برسم الخطوط العامة لميتافيزيقا خارج هذه الحظيرة؛ ميتافيزيقا تخلق فيها النصوصُ العوالمَ، وتصبح النصيّة المعممة استعارةً رئيسية للحياة الإنسانية بأكملها، كما يصبح انتثار المعنى عبر عالم النصّ هذا استعارةً لكلّ تجربة إنسانية.

ويمكن لنا أن نجد هذه الميتافيزيقا النصّية مبسوطةً بوضوح، ومرتبطةً بالتفكيك، في عملٍ لـ ج. هيليز ميللر (١٩٧٩، ص ٢٣١- ٢٣٢).

١- القبالا، فلسفة دينية سرّية، عند أحبار اليهود وبعض نصارى العصر الوسيط، مبنية على تفسير الكتاب المقدّس تفسيراً صوفياً. (م)

٢- Thumb screw، قلاووظ الإبهام أو لولب الإبهام، أداة تعذيب يُضْغَط بها على الإبهام أو الإبهامين. وإشارة الكاتب الساخرة هنا هي إلى الإقناع تحت التعذيب. (م)

> *المكان الذي نقطنه، أينما كنّا، هو على الدوام تلك المنطقة البين بين، مكان الضيف والمتطفّل، لا هو في الداخل ولا في الخارج. إنه منطقة الـunheimlich (الغريب)، الأبعد من أيّة شكلانية، والتي تُرَمِّم نفسها أينما كنا، إن كنا نعرف أين نحن. هذا "المكان" هو حيث نكون، في كلّ نصّ يحدث أن نعيش فيه، بالمعنى الحصري تماماً لكلمة النصّ. غير أنّ ذلك قد لا يتضح إلا بتأويل قاسٍ لذاك النص، حيث نمضي ما وسعنا مع التعابير التي يقدمها العمل. وهذا الشكل من التأويل، الذي هو تأويلٌ على هذا النحو، له اسم واحد في هذه اللحظة هو (التفكيك).*

إنّ هذه الميتافيزيقا هي التي توفر الأساس لنوعٍ من التعمية النصّية التي يستحيل معها استخلاص النظريات من النصوص المبسوطة فيها، واختبارها إزاء العالم، ذلك أنّ هذا الإطار لا يرى أنّ ثمّة عالماً خارج النصّ بما يكفي. ومثل هذا الإطار لا يمكن أن يكون معقولاً كرؤية عامة للعالم إلا في عالمٍ خلا من العلوم الطبيعية ومن التقنية، حيث نتدبر أمورنا بسحر الألفاظ. وفي عالم العمى التقني، يكون المنظّر الأدبي ملكاً؛ الأمر الذي يشكلّ سبباً للاعتقاد بأن هذه النظرية الصوفيّة برمّتها هي طريقة مُتْقَنَة للفرار من خطاب العلوم وعدم تفسير أيّ شيء.

أتراني أعاني من جنون الاضطهاد هنا فأنسب ضرباً من جنون العظمة الصوفي إلى جَمْعٍ من النقّاد المجدّين الذين فرغوا للتو من أعبائهم التي أثمرت نقداً جيداً، وليس لديهم أي طموح لأن يحولوا العالم إلى نصّ؟ حسنٌ، إن لديّ ذلك الناقد الصريح غاية الصراحة فيما يختصّ بهذه المزاعم. وهذا الناقد هو دوناتو (١٩٨٩)، الذي سبق أن ذكرته في المدخل. فدوناتو يرى، في معرض كلام وثيق الصلة ببعض المقالات في البيولوجيا، أنّ محتوى العلم يتغير على نحو متواصل، في حين أن المعيار الذي تُقَام على أساسه نظرية علمية جميلة يبقى

هو ذاته على الدوام. والنقد، بقدرته كنظرية في النصّ، هو الذي يستطيع أن يقول لنا ما هو العلم الجميل. فالنقد النصّي هو في الحقيقة العلم الإنساني النموذج. وهنا يختم دوناتو قائلاً: "لطالما تعلّمنا أن الآخِرين ينبغي أن يكونوا أوّلين. ولكن من الذي كان بمقدوره أن يتوقّع أن تصير الميتافيزيقا مرّة أخرى ملكةً على العلوم؟".

كتب:

نوريس. ك ١٩٨٧ ***ديريدا***

ديريدا، جاك ١٩٨١ ***مواقع***. وهو كتاب مقتضب يمكن النفاذ إليه لفهم ديريدا.

ديريدا a,b,c ١٩٦٧ (أنظر قائمة المراجع). هذه هي الأعمال التي رسّخت شهرة ديريدا وهي تحتاج لفهمها إلى خلفية فلسفية كبيرة حيال هوسرل وهيدغر. وهي أعمال بالغة الصعوبة ولكنها ليست مستحيلة كأعمال لاكان.

غاشيه، رودلف ١٩٨٥ "البنى التحتية والنظامية". ربما كانت هذه أفضل مقالة حول مناهضة ديريدا للميتافيزيقا.

قراءة إضافية:

الميتافيزيقا، فلسفة العلم، الخ: أرسطو ٣٣٠ق.م، أون ١٩٨٦، باشلار ١٩٣٤، دانتو ١٩٨٩، إسبوزيتو ١٩٨٠، هوكنغ١٩٨٨، كانط ١٧٩٠، لاكاتوس a,b ١٩٧٨، لوين١٩٨٧، ماكّينون ١٩٧٤، ماهافي وبرنار ١٨٨٩، مارغوليس ١٩٨٦، بوبر في مجمل أعماله، سْكْرَتن ١٩٨٢، ستراوسن ١٩٦٦، والش ١٩٦٣.

المنطق وأسس الميتافيزيقا: كوري ١٩٦٣، ديريدا ١٩٦٢، فريج ١٩٥٢، هيلبرت وأكرمان ١٩٥٠، نيبون ١٩٦٣، بريور ١٩٦٢، كوين في مجمل أعماله، راسل ١٩٦٧، تارسكي ١٩٤٤، تيمينيكا ١٩٦٥.

أصول اللغة: ليبرمان في مجمل أعماله، ستام ١٩٧٦.

الفلسفة التحليلية والأبستمولوجيا: آير ١٩٥٦، دوغيلدر ١٩٨٢، في وسوليرز ١٩٦٩، ستراوسن ١٩٥٠، ١٩٦٧، فيتينغنشتين ١٩٢٢، ١٩٥٣.

هيغل: فندلي ١٩٥٨، ١٦٦٣، هيغل في مجمل أعماله، مكتغارت ١٩١٠، رويس ١٩١٩، سول ١٩٦٩، تايلور ١٩٧٥.

علم الظاهرات والوجودية والمقاربات المتصلة بذلك: بابيل ١٩٧٧، كاوس ١٩٧٩، فاربر ١٩٦٧، ١٩٦٦، هيدغر في مجمل أعماله، هوسرل في مجمل أعماله، إنغاردن ١٩٦٠، آيزر ١٩٧٦، ياسبرس ١٩٣٥، كوكلمانز ١٩٦٧، كوانت ١٩٦٦، مايس وبراون

١٩٧٢، سارتر في مجمل أعماله، سيونغ ١٩٨٢، سبانوس ١٩٧٦، شتاينر ١٩٧٨، وارنوك ١٩٧٠، ووترهاوس ١٩٨١.

ما بعد البنيوية وديريدا: كوللر ١٩٨١، ١٩٨٣، ديريدا في مجمل أعماله، ديكومب ١٩٧٩، ديوس ١٩٨٧، غاشيه ١٩٨٥، هاريسون ١٩٨٣، لارو ١٩٨٦، نوريس في مجمل أعماله، ساليس ١٩٨٧، سيرل ١٩٧٧، تاليس ١٩٨٨، أولمر ١٩٨٥.

ما بعد البنيوية، دي مان الخ: بلوم١٩٧٩، برنكمان١٩٧٧، فيلمان **a,b** ١٩٧٧، ١٩٨٠، بروكس وفيلمان ١٩٨٥، كوهين ١٩٨٩، دانتو ١٩٨٩، دي مان في مجمل أعماله، فيش ١٩٨٩، هاراراي ١٩٧٩، هارتمان. ج في مجمل أعماله، لنتريشيا ١٩٨٠، ميللر. ج هيليز ١٩٨٩، ١٩٧٩، ري ١٩٨٤، سعيد ١٩٨٣، سكوليس ١٩٨٥، سيلدن ١٩٨٥، سبانوس، بوفي وأوهارا١٩٨٢، وايت ١٩٨٩.

من أجل العناوين والناشرين أنظر قائمة المراجع الأساسية في نهاية الكتاب.

الفصل السادس
إلى أيّ مدى يمكن لنا أن نبني العالم باللغة؟
الألسنية الحديثة في مواجهة أسطورة سوسور

خلاصة

حين نأخذ تعليقات النظرية الأدبية الأنجلو- أميركية على اللغة بمعناها الحرفي، نجد أن هذه النظرية قد اتّخذت، في السبعينيات والثمانينيات وفي أعقاب ما بعد البنيوية، أشكالاً مختلفة من المثالية الألسنية. فهي تساجل أن الواقع، واقعنا، مبني باللغة أو الخطاب، ناسبةً مثل هذه النظريات إلى سوسور. والحقّ أن بمقدورنا أن نبيّن عن طريق المقارنة مع نصّ سوسور أنه لم يؤمن بمعظم هذه المزاعم، كما يمكن أن نبيّن عن طريق الألسنية الحديثة أن تلك التي آمن بها ليست صحيحة. وأنا أرى أن المثالية الألسنية بجميع أشكالها هي ضرب من الزيف. فالعالم المادي والاجتماعي ليس مبنياً باللغة وليس ثمة دليل على أن اللغة تحدد المفاهيم التي يمكن لنا أن نستحدثها. غير أن هنالك إمكانيات لافتة تنطوي عليها دراسة الطريقة التي تؤثّر بها اللغة على الفكر البشري، شريطة أن تُجرى هذه الدراسة باستخدام فرضيات متماسكة وقابلة للاختبار في كلٍّ من الألسنية وعلم نفس المعرفة. وعلى سبيل المثال، فإنه قد يكون صحيحاً أن لآليات التركيب (النحو) في اللغة دوراً خاصاً تلعبه في بناء مفاهيم معقدة؛ وأنّ بنية الاستعارات في المعجم تكشف بنى الفكر الأساسية، مع أنها لا تقيّدها أو تحدّها. والحال أنّ ثمة قدراً كبيراً من الأهمية التي سنجدها، من وجهة نظر تقنية، حين نقوم باستقصاء الكيفية التي نطلب بها من أحدٍ أن يناولنا فنجان قهوة، شأنها شأن استقصاء التأملات الألسنية لدى هيدغر (انظر الفصل الأول)، أو أعظم الأشعار.

١. المثالية الألسنية ومنغّصاتها

رأينا أن قسطاً كبيراً من النظرية الأدبية الحديثة هو في حقيقته ضَرْبٌ من ميتافيزيقا بديلة. بيد أن النظرية الأدبية الأنجلو- أمريكية في السبعينيات والثمانينيات سيطرت عليها ميتافيزيقا ألسنية جديدة **هي أشكال من المثالية الألسنية أو الخطابية** تثق بالساحر المشعوذ أكثر مما تثق بعالِم الألسنية، وتطلق مزاعم مفادها أنّ **الواقع، أو واقعنا على الأقل، مخلوقٌ، أو محكومٌ، أو مبنيٌّ على الأقل، عن طريق اللغة أو بالخطاب.** ولكي تجعل هذه المزاعم مدهشة أكثر، فقد افترضت أن بنية اللغة أو الخطاب التي تملك مثل هذه القوى السحرية هي بنية بالغة البساطة؛ بنية اختلافات محض، سواء على مستوى المعنى أو على مستوى الصوت. ولكي توفّر لهذه المزاعم أسلافها، فقد أعادت كتابة ألسنية فرديناند دو سوسور وحوّلته إلى فيلسوف لغة مثالي؛ ونسبت إليه مواقف معاكسة تماماً لما كان مقتنعاً به، وراحت تعلّم هذه المواقف بصورة روتينية في أقسام الأدب الإنجليزي. وسوف أورد بعض هذه المواقف في الفصل السابع.

أما في هذا الفصل فسأقوم بشيئين اثنين. الأول، والأقلّ أهمية، هو عمل تاريخي يرمي إلى تبيان أنّ سوسور لم يكن مقتنعاً بمعظم هذه المزاعم. والثاني، والأهمّ، هو سجالٌ معاصر بالمعنى الدقيق للكلمة يرمي إلى تبيان أن هذه المزاعم جميعها - من أقواها، كالزعم بأنّ اللغة أو الخطاب أو النصوص تخلق الواقع والمعنى، إلى أوهاها، كالزعم بأن اللغة أو الخطاب تبني تجربة الواقع التي نخوضها- هي مزاعم زائفة وأنّ **المثالية الألسنية والخطابية بعيدة عن الصواب.**

بيد أن الأمر لايخلو من بعض المزاعم التي يمكن الوقوف معها، كما أرى. ومن بينها أنّ بعض الاستعارات اللغوية تقدّم دلائل على الأطر المفاهيمية الأساسية التي تبني بالفعل تجربة العالم التي نخوضها. وكذلك أنّ الخصائص القواعدية في اللغات الطبيعية، تلك الخصائص التي تمكّننا من تمثيل مفاهيم معقدة، تلعب دوراً ما في بناء هذه المفاهيم بناءً مؤقتاً وفعلياً. ولو تأملنا قليلاً كيفية حصول ذلك لوجدنا أن مجرد هذه الصفات البسيطة التي تتمتّع بها اللغة تقتضي من هذه الأخيرة بنيةً معقدة بصورة هائلة بخلاف بنية الاختلافات المحض المزعومة. ولكي أناقش هذه الأمور، فإنني سأستحضر بعض الأفكار من الألسنية الحديثة، على الرغم من أنّ أحداً لم يحاول أن يقدّم مراجعة شاملة، أو مَدْخلاً معقولاً على الأقل، في هذا المبحث الخصب.

٢. فلسفة سوسور الفعلية: الواقعية العلمية

ما أحاول أن أبيّنه أولاً هو أن سوسور نفسه لم يكن مؤمناً بهذا التأويل الذي يحيل إلى "فلسفته" ويرى أن العالم مخلوقٌ أو مبنيٌ باللغة، بما في ذلك عالم الموضوعات المجرّدة ذات الطابع النظري الرفيع. وعلى النقيض من ذلك، فإن سوسور كان يؤمن، شأن معظم العلماء الحقيقيين، بالوجود الواقعي للعالم الذي كان يتقصّاه، وباستقلال ذلك العالم المحدَّد عن أيّ توصيف ألسني يمكن أن يصفه به، أو عن أية تقلّبات تعتري المعاجم اللغوية المختلفة. وما يجعل هذا الأمر مثيراً أكثر هو أنّ ذلك الوجه المحدد من أوجه العالم الذي عمل عليه سوسور كان اللغة ذاتها. أما سمات هذا العالم المحدَّدة التي اعتقد سوسور أنه اكتشفها وأقامها على أساس متين فهي مقولتاه **اللسان** و**الكلام**. وباختصار، فإن سوسور قد تبنّى تلك الميتافيزيقا المتمركزة على العقل الخاصة بالواقعية العلمية، وكان محقّاً في ذلك. فهو يقول صراحةً في ***محاضرات في الألسنية العامة***:

> *لاحظوا أنني قمت بتعريف أشياء لا كلمات؛ ومثل هذه التعريفات لا يتهددها خطر كلمات معينة ملتبسة ليس لها معان متطابقة في اللغات المختلفة. وعلى سبيل المثال، فإنّ "sparche" الألمانية تعني كلاً من "اللغة" و"الكلام"؛ أما "rede" فتكاد تتوافق مع "التكلّم" غير أنها تزيد عليه تضمُّناً خاصاً هو "الخطاب". و"sermo" اللاتينية تدلّ على كلّ من "الكلام" و"التكلّم" في حين أنّ "lingua" تعني "اللغة"، الخ. وما من كلمة تتوافق تماماً مع أيّ الأفكار العامة المحدّدة أعلاه [أي مع المعاني التقنية الاختصاصية لـ"اللغة" و"اللسان" و"الكلام" (ليونارد جاكسون)]؛ وهذا هو السبب في أنّ جميع التعريفات التي نطلقها على الكلمات هي عبث وبلا طائل؛ فالانطلاق من الكلمات في تعريف الأشياء هو إجراء رديء.*
>
> *(فرديناند دو سوسور، b١٩١٦، ص ١٤)*

إنه لمقطع لافت. ولو كان التأويل الشائع لسوسور صحيحاً - أي لو كان سوسور مثالياً ألسنياً يؤمن أن العالم مبنيّ باللغة- لما كان لهذا المقطع معنى. بل إن هذا المقطع قد استدعى حاشية ساخطة بطول صفحتين من المحيط المتعاطف مع طبعة ماورو الصادرة عام ١٩٧٣ من *المحاضرات*، وهي حاشية تبدأ على النحو : " cette declaration a une odeur postiviste ..."[١]. غير أن سوسور كان واقعياً فلسفياً، يؤمن بوجود الأشياء الواقعي، على نحوٍ مستقل عن أيّ توصيفات ألسنية يمكن أن توصف بها، بما في ذلك الكيانات النظرية المعقدة مثل **اللسان** و**الكلام**. ومما يؤسف له أن هذا الأمر ليس معروفاً على نطاق أوسع من نطاقه الراهن.

(انظر الفصل الثامن حيث تجد محاولة للدفاع عن وجهة نظر في النظرية الأدبية واقعية وليست وضعية).

والحقّ أنّ أصولية سوسور فيما يتعلّق بالمرجع تتعارض تعارضاً شديداً مع حاجات السبعينيات، ولذلك كان من الضروري بذل جهود كبيرة في إعادة تأويل نصه بغية التقليل من شأن هذا التعارض. وهكذا أمكن بالرجوع إلى المصادر الأصلية بناء نصّ لـ*المحاضرات* أكثر تعقيداً بكثير (سوسور ١٩٦٧، تحرير إنغلر). وهذا ما وفّر حرية واسعة في إعادة بناء سجالات سوسور على نحوٍ يتوافق مع الحاجات الحديثة، وهي حرية لم يتورّع بعض المعلّقين عن استخدامها. أمّا أعمال سوسور الأسبق في فقه اللغة فقد ثبت أنها عصيّة وعنيدة، فلم يتمّ إحياؤها. غير أنّ أعظم اكتشاف خدم الأغراض الحديثة كان اكتشاف عمل غير منشور كرّسه سوسور للجناسات التصحيفية[٢] الخفيّة في الشعر اللاتيني. فقد أُخِذَ هذا الاكتشاف كدليل على أن سوسور كان مقتنعاً، بكل جوارحه، ببعض الأطروحات الحديثة جداً - كأولوية الدالّ، مثلاً- وقد تعرّض لانتقادات عنيفة على جبنه عن نشر هذا العمل.

١- بالفرنسية في النص الأصلي: هذا القول تفوح منه رائحة الوضعية.

٢- الجناس التصحيفي، anagram، تغيير يجري في أحرف كلمة ما بغية تشكيل كلمة جديدة. وكذلك إعادة ترتيب حروف نصّ ما لكشف رسالة محجوبة. (م)

ويتناول بول دي مان هذا الحدث تناولاً متوازناً نسبياً في فقرتين من مقالته عن ميشيل ريفاتير (دي مان ١٩٨٦)، فيتكلّم على "اقتناع سوسور، أو إحساسه الداخلي القوي، بأن الشعر اللاتيني مبنيّ من خلال نثر كلمة أساسية أو اسم علم بصورة مُشَفَّرَة في جميع أبيات القصيد ..." لكن بول دي مان يرى أن فرضية سوسور هذه :

> *من الممكن أن تكون مُوْقِعَة للفوضى إلى أبعد حدّ؛ ومن المعروف أنّ سوسور نفسه قد أحجم عنها وتخلى عن بحوثه فيها حين بدأ بإلقاء محاضراته التي أثمرت محاضرات في الألسنية العامة. ولقد اكتسبت الدراما الكامنة في هذه الثورات الخصوصية جداً والبعيدة عن الوضوح (بما في ذلك قمعها المزعوم من قِبلَ مكتشفها، كما لو أن كولومبوس قد قرر أن يحتفظ لنفسه باكتشاف العالم الجديد)، اكتسبت طابعاً أسطورياً بين المنظّرين المعاصرين. ذلك أنّ حذر سوسور يعزّز افتراض وجود شيء ما مخيف وقع عليه بصره. فمن المعروف أنه كان قد زعم أن سبب توقفه عن أبحاثه يعود جزئياً لعجزه عن إيجاد أيّ أدلة تاريخية على وجود الشيفرات المتقنة التي عمل على بنائها، أما السبب الأساسي فهو أنه لم يستطع أن يثبت ما إذا كانت هذه البنى عشوائية، نتاج مصادفة محضة، أم أنها محدَّدة من خلال صياغة شيفرية لحالة من الترميز. (صص ٣٦- ٣٧)*

الغريب في ملاحظات دي مان هذه هو افتراضها أنّ ما زعمه سوسور بشأن توقفه عن أبحاثه ليس صحيحاً، وأن هذا الزعم مجرد عباءة للتغطية على ضرب من الخوف الميتافيزيقي. غير أن النظرة المنطقية إلى هذا الوضع تدفع إلى تصديق ما زعمه سوسور واعتباره صحيحاً، وإلى رؤية أن سلوك سوسور (في وضعه افتراضات علمية سوية) كان سلوكاً عقلانياً تماماً، على الرغم من

إسرافه المُوْسَوِس (حيث ملأ ١٤٠ من دفاتر الملاحظات!). فإذا ما كان لديه إحساس داخلي بأن بعض الشعر اللاتيني قائم على الجناسات التصحيفية، فليس ثمة ما هو بعيد عن المنطق في هذا الصدد. ولقد بحث عن أدلة تاريخية على ذلك ولم يجدها. وبحث عن أدلة احتمالية ولم يجدها. ولذا فقد طرح جانباً هذه الفرضية بوصفها فرضية لا يمكن البرهنة عليها.

وهكذا فإن سوسور لم يكتفِ ببناء شيفرات متقنة لكي يستخدمها في التأويل مهما تكن هذه الشيفرات فعّالة ومثمرة. بل أراد، بوصفه واقعياً على المستوى الفلسفي وعالماً حقيقياً، أن يعرف إنْ كانت هذه الشيفرات صحيحة؛ أي إن كانت تتوافق مع الوقائع التاريخية. ولقد ظلّ هذا الموقف بعيداً عن إفهام جيل مجلة *Tel Quel* من المثاليين ما بعد البنيويين فتخيلوا أنه كان مدفوعاً بالخوف. ودي مان ليس بعيداً عن افتراضات هذه المجلة. إن السؤال الفعلي بالنسبة لنا اليوم ليس لماذا شعر سوسور بما شعر به، بل لماذا شعر جماعة *Tel Quel* ودي مان بما شعروا به.

٣. SHEEP الفرنسية: تقسيم حقل المفاهيم بواسطة الدوال

ولكن أليس من الثابت على الأقلّ أنّ سوسور كان يؤمن بالتأويل المفاهيمي لـ "فلسفة سوسور"؟ بلى، لقد اعتقد سوسور بأنّ مفاهيمنا عن العالم مبنيّة باللغة؟ لكن الأدلة على هذا ليست قاطعة. ولا شكّ أن ثمة معنىً ما واهياً ما نتفّق فيه جميعاً على أن مفاهيمنا عن العالم مبنية على هذا النحو. فنحن نستمد قدراً عظيماً من المعلومات عن العالم عبر وساطة اللغة؛ حيث تصلنا هذه المعلومات في شكل مبنيّ لغوياً وكمعجم موجود مسبقاً. وكذلك فإننا حين نفرغ أفكارنا في صيغة، نفعل ذلك باللغة. وتأثير اللغة على الفكر هو فكرة شائعة ومشتركة، ولا حاجة بك لأن تكون سوسورياً كيما تؤمن بها.

إما إسهام سوسور الخاص - أو العنصر "الراديكالي" المزعوم في فكره- فهو توسيع نموذج الفونيم بحيث يطال مستوى المفردات المعجمية؛ وذلك بقصد الإشارة إلى أن معاني الكلمات ليست سوى مسألة اختلاف أو تقابل بين الكلمات المتوفرة، شأنها شأن الاختلاف والفارق بين الفونيمات. وهذا يعني أن لاوجود لأيّ مفاهيم مستقلة عن اللغة لكي تدلّ الكلمات عليها؛ فاللغة تشطر حقلاً مفاهيمياً مبهماً إلى مفاهيم منفصلة. ما الذي يعنيه ذلك؟

ينطوي هذا الكلام في الحقيقة على زعمين اثنين، هما زعمان متميّزان من الناحية المنطقية ويحتاج كل منهما إلى معالجة منفصلة. والزعم الأول هو زعم **نفساني** مفاده أن أفكارنا، إذا ما أُخِذَت مستقلةً عن تأثيرات لغتنا، لا تشكّل سوى حقل مفاهيمي مبهم، وما يشطر هذا الحقل إلى مفاهيم دقيقة هو الدوال التي تشتمل عليها اللغة المحددة التي ننطقها. أمّا الزعم الثاني فهو زعم **ألسني شكلي** مفاده أنّ نظاماً لغوياً ما ليس سوى نظام اختلافات محض على مستوى معاني الكلمات. فالكلمات هي مثل الفونيمات حين يتعلق الأمر بدلالة هذه الكلمات. وسوف أتناول هذا الزعم في المقطع الثاني في حين أتناول هنا الزعم الأول.

إن الأساس الذي يقوم عليه زعما سوسور كلاهما هو حقيقة تجريبية عامة بشأن اللغة، حقيقة سرعان مايدركها كل من يعمل في مجال الألسنية المقارنة. وتتمثل هذه الحقيقة في أننا لا نجد، بصورة عامة، ترجمةً كلمة لكلمة بين اللغات. فكلمةٌ في لغة ما تقابلها، في سياقات مختلفة، كلمتان أو ثلاث كلمات في لغة أخرى. ويضرب سوسور على ذلك مثالاً أصبح شهيراً، وسوف أستخدمه من جهتي عدداً من المرّات في هذا الكتاب، إلى جانب أمثلة من عندي. وهذا المثال هو أن الإنجليزية تميّز بين sheep وmutton. أمّا الفرنسية فتتدبّر أمرها بكلمة واحدة هي "mouton". وإذاً، فإن من غير الممكن لأي من الكلمتين الإنجليزيتين، تبعاً لسوسور، أن تحوز القيمة الألسنية ذاتها التي للكلمة الفرنسية الوحيدة، حتى لو كانت لهما الدلالة ذاتها.

> *قد يكون للكلمة الفرنسية "mouton" دلالة الكلمة الإنجليزية "sheep" ذاتها إنما بقيمة أخرى، وذلك لأسباب عديدة، خاصة أنّ الإنجليزية تقول **mutton** وليس **sheep** حين تتحدث عن قطعة لحم مهيأة للأكل. إنّ الاختلاف في القيمة بين "sheep" و"mouton" يعود إلى أنّ للكلمة الأولى مفردة أخرى تقف إزاءها، في حين أنّ الأمر ليس كذلك بالنسبة للكلمة الفرنسية. (سوسور ١٩١٦a، ١٦٠)*

يمكن لنا أن نجيز هذا لسوسور بوصفه حقيقة تحليلية. فمصطلح "القيمة" هو مصطلح استورده من الاقتصاد لكي يشير إلى "القيمة التبادلية" التي تستمدّها كلمة من موقعها في نظام اللغة ككل. ومن حقّه كل الحقّ أن يستخدم مصطلحاته التقنية بهذه الطريقة.

ولكن ما الذي تعنيه عبارة "لهما الدلالة ذاتها"؟ والمسألة هنا ليست مسألة ترجمة وحسب (حيث نجد من يترجم كلمة الدلالة بـ signification ومن يترجمها بـmeaning). وما ينبغي أن نفعله هو أن نتعامل مع الأمر بطريقة سوسورية فنسأل: "ما التمييز الذي يقيمه سوسور هنا؟" هل يريد أن يقول إنّ:

> *الكلمة الفرنسية "mouton" قد تمثّل المفهوم ذاته الذي تمثّله الكلمة الإنجليزية "sheep" لكنها لا تستطيع أن تمتلك القيمة الألسنية ذاتها.*

هذا القول هو قول صحيح ؛ إلا أنه ليس أكثر من ملاحظة تقنية ضمن الألسنية تخصّ استخدام سوسور لمصطلحه "القيمة الألسنية".

أم أنّه يريد أن يقول:

> *قد تشير الكلمة الفرنسية "mouton" إلى الحيوان ذاته الذي تشير إليه الكلمة الإنجليزية "sheep" لكنها لاتستطيع أن تنقل المفهوم ذاته.*

ومن الواضح أن هذا القول الأخير هو الأساس الذي تحتاجه "الفلسفة السوسورية" ؛ ولكن هل يمكن تصديق ذلك بأيّ حال من الأحوال؟ أصحيحٌ أن المفهوم الفرنسي لكلمة sheep يختلف عن المفهوم الإنجليزي لهذه الكلمة، وذلك بالمعنى الذي يشير إليه الاختلاف في النظامين المعجميين الفرنسي والإنجليزي؟ وبصورة أبسط، أصحيحٌ أنّ الفرنسية لا تستطيع أن تشير إلى الفارق بين sheep وmutton، لأنها لا تمتلك إلا كلمة واحدة تضعها مقابل كليهما؟

يبدو هذا أشبه بنكتة سخيفة مضحكة فعلاً. غير أنها ليست نكتة مطلقاً في الحقيقة، إنها سجال يستخدم المصادرة على المطلوب بطريقةٍ فعالةٍ إزاء زعم منافٍ للعقل. ولا بدّ أن

نسأل أنفسنا، وفي أذهاننا عدد وفير من الأمثلة، ما الذي يعنيه القول إن مفاهيمنا تبنيها لغتنا. ولو أخذنا مثال طفل يسأل طفلاً آخر: "Have you any brothers or sisters?" (ألديك أخوة أو أخوات؟) أمن الواجب أن يكون الطفل قد اكتسب كلمة "sibling" (التي تعني الأخوة ككل ذكوراً وإناثاً) قبل امتلاكه مفهوم "brothers and sisters"؟ وما الذي يجعل كلمة "sibling" كلمةً فاعلة وسارية تدل على مفهوم واحد في حين أن العبارة "brothers and sisters" ليست كذلك؟

وهذا مثال آخر يزيد المشكلة جلاءً. فثمة من يزعم أن لهجة من لهجات الإسكيمو تشتمل على ثلاث وخمسين كلمة مختلفة تدلّ على الثلج بأنواعه المختلفة. (يقول لاكوف إنها اثنتان وخمسون كلمة، دون أن يذكر أيّاً منها عملياً. وهذا كله ليس سوى نكتة بائخة، مع أن المسألة النظرية التي يثيرها هي مسألة مهمة). وهذه المسألة هي أن لغتي الإنجليزية تتدبر أمرها بكلمتين: snow وslush. ومرّة أخرى، فإن قيم الكلمات، بالمعنى السوسوري التقني لكلمة "قيمة"، لايمكن أن تكون متطابقة بين اللغتين. بيد أن السؤال المهم هو هل أنا، بكلمتيّ البائستين اللتين تميّزان بين snow وslush، محدود مفاهيمياً بالقياس إلى سكان الإسكيمو، الذي يمكنهم أن يميّزوا في التوّ واللحظة وباستخدام كلمة واحدة لكلّ حالة بين ثلج مرصوص يصلح لبناء الأكواخ وبين المادة الرذاذية الرخوة التي لا تملك أيّ قوة كيما تُسْتَخْدَم في البناء؟ هل أنا عاجز عن تشكيل هذين المفهومين الدقيقين؟

والجواب ليس فقط أنني قادر تماماً على تشكيل هذين المفهومين، وإنما أنني قد شكّلتهما للتوّ فعلاً. فاللغة مَدُودة، قابلة للبسط والتوسيع. وإذا لم يكن لديّ كلمة واحدة تعبرّ عن مفهوم ما فإنَّ من الممكن أن أشكّل عبارة، وحين يبلغ استخدام هذا المفهوم من الكثرة ما يدعو إلى وجود كلمة تعبرّ عنه يمكنني أن أسكّ هذه الكلمة. صحيح أن توفّر كلمة يجعل الأمور أيسر وأسرع، لكن هذا هو كل ما يمكن أن يُقَال بهذا الصدد. وهو، بحدّ ذاته، ليس برهاناً على أنّ الطبعة النفسانية من السوسورية - التي ترى أن اللغة تحدّد تصنيف المفاهيم- هي زائفة، لكنه يبيّن أن هذا المذهب يحتاج إلى صياغة دقيقة محترسة وإلى أدلة تدعمه إذا ما أُريد له أن يُؤْخَذ على محمل الجدّ.

وقبل أن نخوض في هذه الأشياء ، لعلنا نتساءل لماذا يملك الإسكيمو وليس غيرهم ثلاثاً وخمسين كلمة للدلالة على الثلج . فالمفترض ألا يكون الأمر مصادفة مادامت لديهم تلك الأنواع الكثيرة جداً من الثلج والتي تحتاج، في ثقافتهم، لأن يُميَّز بينها على نحوٍ منتظم. وتخميني أنه سيكون من المدهش تماماً أن يكون لدى الهوتنتوت ثلاثاً وخمسين كلمةً للدلالة على الثلج، وأن يفرضوا تصنيفاً مفاهيمياً دقيقاً على مادةٍ لم يقع عليها بصر أحدهم في أي يوم من الأيام. وبالمقابل فإن أطروحة أولوية اللغة في فرض التصنيفات المفاهيمية لابدّ أن تسوقنا إلى أن نتوقّع مثل هذه الظواهر على وجه التحديد .

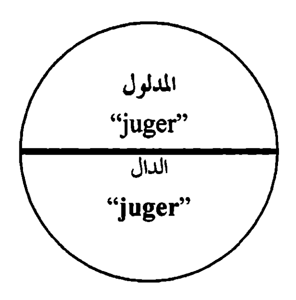
ويمكن لنا أن نلخّص هذا السجال كما يلي : أنْ نحسب أنَّ المفاهيم تحددها اللغة هو أمر يتوقّف على الكيفية التي نعرّف بها المفاهيم. بيد أنّ هنالك تعريفات معقولة أكثر من غيرها . فحين نعرّف المفاهيم بأنّها شأن ألسني داخلي، وبوصفها القيمة الألسنية لكلمة، فسوف ينجم عن ذلك تلك الحقيقة التحليلية المتمثّلة بأن لغتنا هي التي تبني مفاهيمنا . إلا أننا لن نجد في هذه الحالة أيّ طريقة نفسّر بها واقعة أن اللغة يمكن أن ترتبط، عن طريق مفاهيمنا ، بالعالم الخارجي وبتجربتنا الخاصة.

أما حين نضمّن المفاهيم تلك الطرائق المتنوعة التي نقوم من خلالها بتنظيم العالم فكرياً وبتصنيف كلّ من أشياء العالم الخارجي وتجاربنا الخاصة لغايات عملية، فسوف يكون من العسير أن تجد الأطروحة التي ترى في هذه الموضوعات مجرد آثار جانبية للبنية التقابلية للغتنا مايدعمها . ولو لم يكن الأمر كذلك لكان علينا أن نأخذ على محمل الجدّ زعماً يرى أن موت نعجة هو أمر لايلاحظه الفرنسيون لأن لغتهم لاتوفر لهم مثل هذا التمييز. ولكان علينا أن نتوصّل إلى استنتاج مفاده أن عليهم أن يتعلموا الإنجليزية كيما يطبخوا أطباق الـ mutton.

واعتقادي أن سوسور كانت تقلقه مثل هذه العواقب السخيفة المترتبة على نظريته وكان يعيها ؛ وأنّ هذا هو السبب الذي دفعه لأن يستورد للألسنية مصطلح "القيمة" ليشير إلى كلّ ما يتعلّق بالمعنى الذي تحدده البنية التقابلية للغة. ومن هنا كان استخدامه أيضاً لمصطلح "الدلالة"، الذي لا يملك في نظامه أي معنى محدد ، بدلاً من "المدلول" (signifie)، الذي سبق تعريفه بأنه المفهوم الذي يقتطعه الدال من الكومة المفاهيمية العامة.

بيد أن سوسور يبدو أقلّ احتراساً حيال ما يقوله في مكان آخر، حيث يتناول مثالاً أقلّ عيانيةً. فبعد صفحة واحدة فقط، ولدى تعليقه على مخطط يربط الدال "juger" بالمدلول " to judg"، يزعم سوسور أن مفهوم الـ judging ليس متعيناً مسبقاً وعلى نحوٍ مستقل عن الدالول، وإنما هو قيمة لا تتحدد إلا من خلال علاقاتها بقيم (ألسنية) أخرى مماثلة، فلا يكون له أيّ دلالة من غير ذلك:

وهكذا تتبيّن التأويل الفعلي لترسيمة الدالول. ونرى أنّ الشكل التالي



يوضح أنّ مفهوم "juger" في الفرنسية متّحد بالصورة السمعية "juger"، وباختصار فإن هذا المفهوم يرمز إلى الدلالة؛ ولكن من الواضح أنّ هذا المفهوم ليس له أيّ بدايات، وما هو إلا قيمة محددة بتحديد قيم أخرى مشابهة لها، إذْ لا دلالة له من غيرها. (سوسور 1916a، ص ١٦٢)

إنّ الـ "فلسفة سوسورية" لتنهض على مثل هذه الأقوال. والحق أنّ الزعم الذي يرى المفاهيم الفرنسية والإنجليزية الخاصة بالـ judging متوقفة كلياً على شبكة التقابلات الدلالية الموجودة في كل من اللغتين هو زعم أسخف بكثير من سابقه الذي يرى أن مفاهيم هاتين اللغتين عن الـ sheep والـ mutton متوقفة على تلك الشبكة. بيد أنّ الردود المنطقية على هذا الموقف هي ذاتها على الموقف الأول. أيمكن حقاً أن نقول إن تجربتنا المباشرة المتعلقة بممارسة الـ judging لا تترك أثراً على مفهومنا الخاص بهذه الممارسة الاجتماعية والفكرية؛

وإن الاختلاف التام بين النظامين القانونيين الفرنسي والإنجليزي لا يولّد أي اختلاف في التصورات الفرنسية والإنجليزية عن هذا الموضوع؛ وإن كلّ شيء خاضع للتقابلات البنيوية القابعة في المعجم؟

أحقاً كان سوسور مُتَمسّكاً بهذا الموقف الفلسفي المتطرف؟ إليكم كيف يتابع بعد المقطع الذي اقتبسناه للتوّ:

> *حين أقول إن كلمة ما تدلّ على شيء ما، وحين أحافظ على اقتران صورة سمعية بمفهوم، فإنني أقوم بعملية يمكن أن تكون صائبةً إلى حدٍّ ما وتعطي فكرة عن الواقع؛ إلا أنني لا أعبّر بأي حال من الأحوال عن الواقعة الألسنية في جوهرها وفي امتلائها.*

لا شك أن من الممكن قراءة هذا الكلام على أنه يعبّر عن "فلسفة سوسورية" بديلة في المعنى. غير أن من الممكن أيضاً أن نقرأه على أنه يقوم بما تقوم به بقية الكتاب كله؛ ألا وهو تحديد مجال الألسنية العلمية، وفصل هذا المجال عن الفروع الأخرى كالفلسفة وعلم النفس. وعمل الألسني، من وجهة النظر الأخيرة هذه، هي أن ينظر في أنظمة التقابل والتعارض في معجم اللغات الطبيعية وقواعدها. وهذا العمل- "التعبير عن الواقعة الألسنية في جوهرها وامتلائها"- هو عمل كبير جداً، وما من أحد سوى الألسني يمكن أن يقوم به. وهو حين يفعل ذلك لا ينبغي عليه أن يفترض أن هنالك مجموعة من المفاهيم الكونية المتشكلة مسبقاً لكي تأتي الكلمات أو المفردات القواعدية وتعبّر عنها، وإنما عليه أن يستخرج المفاهيم المُعَبَّر عنها من اللغة ذاتها.

وحين ننظر إلى عمل سوسور في هذا الضوء- أي بوصفه نصيحة منهجية موجَّهة إلى الألسنيين- نجد أنه عمل له قيمته. وهذه هي الطريقة التي نُظِرَ فيها إلى هذا العمل طوال الفترة الطويلة التي كان يُرَى فيها إلى سوسور كواحد من المجددين والمبتكرين في الميدان العلمي. ولم تتغير هذه النظرة إلا بعد موت سوسور بأربعين عاماً، حين كان على سوسور مُعَدَّل جديد أن ينازع جان بول سارتر على الهيمنة الفكرية في فرنسا. وعندها صارت ميزة إيجابية أن

توجد ميتافيزيقا حدسية مضادة ومتناقضة على نحو لا نجد ما يضاهيه في ***الكينونة والعدم***، وهكذا تمّ تأويل نظرية سوسور الدلالية على نحو يتيح الفرصة لإقامة مثل هذه الميتافيزيقا .

٤. البؤس المنطقي في نموذج اللغة البنيوي

غير أنّ ذلك كله، للأسف، لا يُنجي سوسور تماماً من الصنّارة. فحتى لو تخلّينا عن الأنطولوجيا الألسنية المثالية التي نُسِبَتْ إليه بغير وجه حقّ؛ وحتى لو رفضنا تلك الحتمية الألسنية المفاهيمية التي قد يكون آمن بها أو لا ؛ وحتى لو قَصَرْنا اهتمامه الفلسفي على اقتراح منهجية جديدة لعلم ألسني تقني، وعلى اقتراح نموذج ممكن لضربٍ من علم الدواليل (أو السيميولوجيا) أكثر شمولاً لكنّه لا يزال تجريبياً وتقنياً، فإنه يبقى علينا أن نسأل عن مدى سريان وفعالية مبادئ سوسور بالنسبة لذلك العلم. وعلينا أن نسأل أيضاً ما إذا كانت نظرية سوسور ستعمل عملها، بمعنى أن تقدّم توصيفاتٍ، وتفسيرات، بل وتنبؤات ضمن مجالها الخاص المحدَّد .

والجواب، بصورة أساسية، هو نعم. فقد ظلت المبادئ السوسورية في القلب من البحث الألسني المتقدم طوال ثلاثين إلى أربعين عاماً قبل أن يحلّ النموذج التوليدي محلَّ النموذج البنيوي. فما الذي يمكن أن نطلبه من إطار نظري أكثر من ذلك. بيد أن هنالك نقاط ضعف وعيوباً أساسية معينة. ففي هذه النظرية جوانب لم يقتصر أمرها على أنها لم تعمل عملها، بل يتعدّاه إلى أنها ما كان بمقدورها أن تعمل هذا العمل فتركت أكواماً من الظواهر في حاجة إلى تفسير. ويبيّن النظر في هذه العيوب أن النموذج البنيوي هو في أساسه أضعف بكثير من أن يحيط بأنماط معينة من المعطيات. وهذا ما أدعوه **بؤس البنيوية**. وقد سبق لي أن طرحت بعضاً من نقاط الضعف والعيوب، وسأطرح بعضها الآخر في الفصلين اللاحقين. أما هنا فأريد أن أتطرق إلى ثلاث إشكاليات وحسب.

الإشكالية الأولى هي نظرية سوسور الأساسية في المعنى بوصفه نتاج تقابلات محض بين الدواليل. وهي نظرية بالغة الأهمية؛ وقد أقلعت عنها معظم البنيوية الراديكالية الحديثة (أي ذلك التفكير القائم بصورة واعية على ما يُدعى بـ "العناصر الراديكالية" لدى سوسور). إلا أنها نظرية لا يمكن أن تعمل عملها، وهو ما سأوضحه في المقطع ٤- ١ .

الإشكالية الثانية هي إشكالية بناء جمل سليمة قواعدياً ولها معنى. ويرتبط بهذه الإشكالية أيضاً قَدْر كبير من إشكالية الإمكانات الإبداعية السوية في اللغة، أي كيف يمكن التعبير بصورة روتينية عن أفكار جديدة مع البقاء ضمن بنية قائمة. والحق أن سوسور قد تخلّى عن هذه الإشكالية بصورة مشينة معتبراً أنها تقع في مجال الكلام. أما القواعديون من الطراز القديم فكانوا قد عالجوا ذلك على نحو أفضل بكثير، ولو على أساس قائم على الحَدْس، إلى أن أتت القواعد التوليدية لتعالج هذه الإشكالية بالصورة اللائقة.

أما الإشكالية الثالثة فهي إشكالية الأساس الألسني الذي يمكن الاستناد إليه في ربط الجُمَل بسياقها، سواء كان هذا الأخير نصّاً أو وضعاً، والتقاط معنى من كل ذلك. ومعظم السجالات الفلسفية حول النصوص تفترض مسبقاً نظرية من هذا النوع، وكذلك السجالات حول معنى النصوص الأدبية. وقد يحسب المرء أن ما من ناقد أدبي يمكن له أن يعمل من غير نظرية مثل هذه. غير أن نظرية كهذه هي فوق طاقة النموذج البنيوي مهما حُسِّنَ ونُقِّحَ ووُسِّعَ. بل إنها فوق طاقة الألسنية في الوقت الراهن. ويمكن القول بشيء من العبوس إننا لا نزال في مرحلة السجال حول تلك الشذرة من النظرية التي يمكن أن تسهم في حلِّ هذه الإشكالية وحول الفرع العلمي الذي ستسهم من خلاله في حلّها، أهو الألسنية النفسانية، أم الألسنية الاجتماعية أم التداولية أم نظرية الخطاب (أثمّة نظرية للخطاب؟)، أم فلسفة اللغة. وسوف أحاول في نهاية هذا الفصل أن أطلق العنان لقليل من الرغبات (التي أخذها على محمل الجدّ) فأسهم بقسطي الخاص البسيط من هذا السجال.

ولقد أبدى البنيويون الراديكاليون موقفاً بالغ الغرابة حيال هذه الإشكاليات الجدية الثلاث. وإذا ما كان من الواضح أن نظرية سوسور قد أخفقت في هذا المجال لأنها أبسط بكثير من أن تقبض على هذه الظواهر، فإن كثيراً من البنيويين الراديكاليين قد أبدو ردود أفعالهم حيال هذا الأمر بتبسيط النموذج السوسوري مزيداً من التبسيط (بتأثير بعض المفكرين الأشدّ حذاقةً وصعوبةً في العالم). فقد احتفظوا بنظرية سوسور في المعنى مع أنها نظرية عاجزة عن العمل. كما أسقطوا فكرة الدالول بوصفه اقتران دالّ بمدلول، وأبقوا على الدالّ وحده. بل وصل الأمر ببعضهم إلى درجة اقتراف تلك الغلطة اللاسوسورية البلهاء فرأوا

أن المعنى ينشأ من التقابلات بين الفونيمات. وإلى جانب هذا التبسيط التقني المفرط، فإنهم غالباً ما واصلوا إطلاق تلك المزاعم الفلسفية التي رفضتُها في المقطع الأخير. ولقد وصل الأمر في النهاية ببعض الكتابات اللاكانية إلى حدٍّ بتنا نرى فيه لوحةً للذات الإنسانية وعالمها المتعالق معها وقد جُلِبَا معاً إلى الوجود عبر عمل سلسلة من الفونيمات. ومن المعروف أنّ الكثير الكثير لا يأتي من خلال القليل القليل، ولا من خلال معقوليةٍ فلسفية بالغة الضآلة (انظر الفصل السابع، المقطع ٣)

٤ـ١. انهيار نظرية سوسور في المعنى بوصفه اختلافاً محضاً

من المفترض بنا الآن أن نعتبر نظرية المعنى بوصفه اختلافاً محضاً نظريةً ألسنيةً محضاً. والسؤال هو هل يمكن حقّاً للألسني أن يصف دلاليات لغة طبيعية كالإنجليزية على أساس هذه النظرية؟ هل يمكنه أن يضع معجماً وافياً، على سبيل المثال؟ إن ما يتكشّف في نهاية المطاف هو أنه لا يستطيع.

والمشكلة هي أن علم الدلالة القائم على الاختلاف لا يتيح للمرء، على الرغم من تخمينات سوسور، أن يَصِفَ معنى أبسط الكلمات في لغة ما. وما أعنيه بهذا هو أن من المستحيل منطقياً وصف مصطلح من مصطلحات القرابة كـ "aunt" مثلاً، في إطار نظرية في علم الدلالة تقوم على عامل بدئي أو جذريّ واحد لا يمثّل سوى واقعة وجود اختلاف بين دالّ وآخر. ونظراً لوجود برهان بسيط وغير صوري على هذا، فإنني أتردد في تقديمه في الحال.

لو أخذنا الكلمة الإنجليزية "aunt" لوجدنا أن أحد معانيها الأساسية تعطيه العبارة " sister of parent" (أخت أحد الوالدين) أو العبارة المكافئة الأطول "sister of father or mother" (أخت الأب أو الأم)؛ وأي توصيف لدلاليات الإنجليزية – أي معجم مثلاً– لا يمثّل هذا المعنى لا يكون وافياً من الناحية الوصفية غير أن الشيء الوحيد الذي يمكن تمثيله في إطار علم الدلالة القائم على الاختلاف المحض هو الاختلاف بين دالول وآخر. ولو افترضنا أننا نمثل عامل الاختلاف الوحيد بعبارة إنجليزية مثل "-different- from" (مختلف عن ...) أو بـ "-not" (ليس...) وحسب، فإننا سنجد أن تمثيلنا لمعنى كلمة "aunt" سيكون:

ليس أباً، ليس أماً، ليس أختاً، ليس أخاً... ليس رجلاً، ليس امرأة ... ليس صبياً، ليس بنتاً... ليس نمراً، ليس فيلاً... ليس دراجة، ليس باصاً، ليس طائرة ... ليس كوكباً، ليس إلكتروناً... ليس فرضية، ليس قيمة ...

وهلمجرا، عبر اللغة بأكملها. فهذه هي الطريقة التي يمكن لعلم الدلالة القائم على الاختلاف أن يمثّل بها معنى كل كلمة، ذلك أن الاختلاف بين مداخل كلمات المعجم ليس ناجماً إلا عن أن الكلمة لا تستطيع أن تظهر مع العامل "ليس- " في مدخلها الخاص في المعجم.

والحق أن أمر هذه النظرية لا يقتصر على كونها خرقاء على نحوٍ منافٍ للعقل، ولا على كونها تجعل من المحال على أحد أن يتعلّم اللغة في أيّ يوم من الأيام، إذ سيكون الحمل الواقع على كاهل الذاكرة عظيماً جداً؛ بل يتعدّاه إلى أسوأ من ذلك، حيث يكون من المستحيل منطقياً تمثيل معاني كلمة "aunt" أو مئات الكلمات البسيطة مثلها. فمن غير المُسْتَطَاع مطلقاً، في مثل هذا النظام، تمثيل المعنى "sister-of-parents" (أخت أحد الوالدين) إذ يحتوي هذا المعنى على "of". ومن غير المستطاع أيضاً تمثيل العلاقة المنطقية "or" (أو) في العبارة "father or mother". وحين يعجز المرء عن تمثيل كلمة مثل "aunt" فمن المؤكّد أنه سيعجز عن تمثيل كلمات أعقد بكثير مثل "ماركسي" أو "ميتافيزيقي".

إننا أمام استحالة منطقية هنا. ومع أنني لا أستطيع أن أدخل أكثر في هذا السجال هنا، إلا أن من الممكن أن أبيّن أننا نحتاج إلى عدد هائل من الجذور الدلالية، من أنواع منطقية مختلفة كثيرة، لكي يمكن لمعجم أن يكون قابلاً للكتابة، أو لكي يمكن للغة تحمل مثل هذه الخصائص أن تعمل عملها. ومن هذه الجذور مثلاً، علاقات منطقية أولية مثل "أو"، وتقابلات دلالية أساسية مثل **مادة فيزيقية** مقابل **تجريد**، وهلمجرا.

ويمكن أن نلاحظ أيضاً أن هذه الاستحالة المنطقية ستنتقل من نظرية اللغة إلى أيّ نظرية محتملة في الخطاب. فحين يكون خطابنا مؤلّفاً من دوال بلا معنى، ودلالتها الوحيدة هي اختلافها عن الدوال الأخرى، فإن من المستحيل منطقياً على لعبة الاختلافات هذه أن

تتكشف عن معنى كلمة "aunt". ولو افترضنا أن لدينا الدوال "أخت"، "أخ"، و"أو"، فإن كل ما نعرفه عنها هو أنها مختلفة واحدها عن الآخر، وعندها لن تنقل السلسلة اللغوية "أخت أو أخ" في خطابنا المعنى (أخت أو أخ)، بل ستنقل المعنى ليس أخاً وليس أختاً، الذي هو معنى مفيد، إلا أنها ستنقل معه أيضاً ليس تنيناً وليس حاسوباً وليس كوامي نكروما، وهي معاني غير مفيدة بهذا القدر.

بيد أن نقّاد الأدب لا يلتقطون على الدوام كلّ ما ينطوي عليه هذا السجال من قوّة. ولقد صادفت مرّة هذا الردّ من أحدهم: "قد يكون هذا صحيحاً، إلا أنني لاأزال أجد مبدأ التقابل مفيداً في تحليل الإعلانات". وقد يقول غيره أنه يجده مفيداً في تحليل بروست. والردّ على ذلك هو أن النقد والتحليل الأدبيين يستخدمان النظرية استخداماً انتهازياً في العادة، سواء كانت وافية أم لم تكن في أساسها؛ غير أن المُسْتَخْدِمين يراقبون ضمنياً تطبيق كل نظرية كيما يتجنّبوا التوصّل إلى نتائج منافية للعقل. وهكذا فإن سجالاً يعتمد المصادرة على المطلوب، كالسجال الوارد آنفاً، والذي يبيّن أن العبارة "أخت أو أخ" تعني، وفقاً لنظرية محددة في المعنى، "ليس تنيناً وليس حاسوباً وليس كوامي نكروما"، هو سجال يُرَى على أنه سخرية محضة، ولايستحقّ سوى ردّ وحيد هو أنني "لا يمكن أن أقول شيئاً بمثل هذا السخف". فإذا ما كانت نظرية المعنى نظرية جدية، فمن الواجب أن تُزَال النتيجة السخيفة المنافية للعقل من قِبَل النظرية ذاتها، دون أن تُتْرَكَ لذكاء من يستخدم هذه النظرية. أما إذا كنت مهتمّاً بالنظريات ذاتها، فإن الردّ الصائب على اختزال النظرية إلى سخف ومنافاة للعقل هو التخلّي عن النظرية أو تعديلها.

وآية ذلك هو أنّ نظريات المعنى، سواء في البنيوية المتأخّرة أو في القواعد التوليدية، لديها دورٌ طموحٌ جداً. فالمُرَاد لها هو أن توفّر أرضية أو أساساً ينهض عليه المعنى الألسني، والتعقّل باستخدام اللغة، ومعظم أشكال التفكير. ولا ينبغي أن تحتاج مثل هذه النظريات إلى أن يُكْمِل ذكاء المُسْتَخْدِم نواقص فيها، إذْ أنها هي ذاتها جزء من محاولة لتفسير ذكاء المُسْتَخْدِم. وهي ليست أساساً بالمعنى الذي تتّخذه ميتافيزيقا مثالية؛ وإنما تتمتّع بدورٍ في نظرية ألسنية نفسانية تجريبية.

ومن المدهش تماماً، في مثل هذه الظروف، أن نصادف أُناساً لا يزالون يتكلمون على معانٍ "ناشئة من لعب الاختلافات"، حيث من السهل أن نرى أنه حين يكون من المستحيل أن تنشأ على هذا النحو حتى المعاني البسيطة كمعنى كلمة "aunt"، فإنَّ المعاني المعقدة والمهمة لن تكون مطروحة على بساط البحث أصلاً. وأنا أتساءل ما إذا كان أنصار هذا الموقف يتكئون على سوء فهم لسجال جاك ديريدا الموجَّه ضد نظرية هوسرل في الدالول. حيث يُقَال إن نظرية هوسرل هذه تستند إلى ميتافيزيقا الحضور التي ترى إلى المعنى بوصفه حاضراً حضوراً مباشراً في التجربة الذاتية. أما ديريدا فيرى، على النقيض من هذا، أن ثمة عنصراً من الاختلاف، مُرْجَأً، وغير مباشر، حتى في دواليل تحمّل معنى بدهياً وبيّناً بذاته. ولاشك أنّ مثل هذا الرأي هو رأي صائب ضمن الفلسفة الظاهراتية، إلا أن بوناً شاسعاً يفصل بين هذه الفلسفة السلبية وبين جَعْلِ الاختلافات المحضة أساساً لنظرية في المعنى الألسني.

وثمة مناقشة مقتضبة لهذه القضية، في سياق عمل في **الذكاء الاصطناعي**، نجده في مقالة لكولومبو وترنر ١٩٨٩، حيث يقولان:

> *تشكّل هذه النظرة المركّبة أساساً حتى لجهود أولئك الذين يسفّهون الأفكار السوسورية في المعنى. فالإثارة في تفكيك القواعد السوسورية (انظر ديريدا ١٩٦٦، ١٩٦٧) تستند إلى ملاحظة مفادها أنه إذا ما كان المعنى مسألة تعارضاتٍ تخالفية ضمن نظام، فإنّ شيئاً في النظلم العلائقي لا يمكنه أن يحول دون انزلاق المعنى انزلاقاً لا متناهياً. ويكمن خطأ هذا التفكير في منطلقه، لا في نتيجته. فالنظرة المركّبة البسيطة في المعنى هي وحدها التي يمكن أن تقدّم لنا ما في التفكيك من "إمكانات الانحراف المرجعي المدوِّخة" (دي مان ١٩٧٩).*
>
> *(كولومبو وترنر، في كوهن ١٩٨٩، ص ٣٨٩ — ٣٩٠)*

من الواضح أن كولومبو وترنر قد ذهبا إلى أبعد مما ذهبت، فهما يساجلان ضد كامل النموذج المركّب في المعنى، في حين اكتفيت من جهتي بتبيان القصور في نمط فرعي من هذا النموذج، هو النمط الذي لا يشتمل إلا على علاقة التقابل البسيط. واعتقادي إنّ قسماً من النظرية المركّبة لا بدّ أن يشكّل نظاماً فرعياً أساسياً من نظرية شاملة في المعنى الألسني؛ حيث يكون على المرء في لحظة ما أن يمثّل معنى كلمة "boy" (صبي) على النحو "male، human، immature" (ذكر، إنسان، لم يبلغ سن الرشد)، وأن يمثل معنى كلمة " girl" (بنت) على النحو " female، human، immature " (أنثى، إنسان، لم تبلغ سن الرشد) إلا أنّه من الضروري أيضاً وجود تمثيلات دلالية أخرى تتفاعل مع هذه الأخيرة. وعلى سبيل المثال، فإن الناطقين بالإنجليزية يعرفون أنّ المحركات البترولية ومحركات الديزل هي محركات تحرق الوقود البترولي أو وقود الديزل، في حين أن المحرّك الاحتراقي هو عربة تحتوي على معدّات تتكفّل بإخراج النار إلى الخارج. ولكن السؤال هو كيف يخزنون هذه المعرفة؟ إنّ التمثيلات الموجودة في المعجم العقلي الذي نستخدمه للتفكير ربما كانت تشبه شبهاً جزئياً وثيقاً مداخل المعجم العملي، حيث نجد جملاً شارحة معقّدة تشفّر معرفة العالم أو ترمّزها، بل قد نجد أيضاً جملاً مطروحة كأمثلة تُستَخْدَم فيها الكلمة. كما سيكون عليها أن تشتمل على معانٍ ميتافيزيقية معيارية، غير أن هذا الأمر يستحقّ مقطعاً خاصاً ولن نتطرق إليه الآن .

إنّ علم الدلالة السوسوري يوفّر لنا أبسط مثال لما دعوته بـ "البؤس المنطقي" في نظرية بنيوية. وحتى لو كان قسط من النموذج المركّب في المعنى ملائماً ووافياً، فإن نظرية المعنى بوصفه اختلافاً محضاً لا تستطيع أن تتملّك من العنصر الدلالي سوى جوانب منطقية ضئيلة هي أضعف من أن تتيح لها وصفاً وافياً للطرائق المعقدة التي تعني فيها الجمل أشياء بالفعل. ولو كانت اللغة على هذا النحو لما استطعنا أن نستخدمها في قول أيّ شيء عن العالم، لكن الذي حال بيننا وبين تقديم نظرية وافية عن طريق النظريات الاجتماعية والنفسانية هو أن علم الدلالة القائم على الاختلاف المحض لا يوفّر لنا أي سبيل لاقتناص اللغة بمثل هذه النظريات.

٥.واقع الاستعارة وبنية عالمنا

لقد قيلت أشياء بالغة الغرابة، في الأعمال ما بعد البنيوية، عن دور الاستعارة في اللغة. ففي بعض الأحيان نجد ذلك التناول الجاكوبسوني البسيط، بما فيه من تقابل بين الاستعارة بوصفها حركة على طول محور اللغة التبديلي والكناية بوصفها حركة على طول المحور التركيبي. وهذه نظرة يصعب عليها أن تحيط بالتحول من نموذج التركيب التسلسلي والاختياري لدى سوسور إلى نموذج لاحق تُبنى فيه الجُمَل مثل أشجار، وتتفرع فيه الأشجار إلى أشجار أخرى عن طريق التحويلات. كما نجد في أحيان أخرى من يشير إلى أن الاستعارة هي البداية وأنها أصل اللغة على نحوٍ غامض من الأنحاء. ويبدو أن هذه النظرية الأخيرة هي ضرب من النظرية الميتافيزيقية المتعلّقة بالأصول، وترتكز على بعض الخصائص المعرفية الواقعية الخاصة بالاستعارة والتي سوف ننظر فيها باقتضاب. أما في أحيان أخرى، فنجد من يشير إلى أنَّ ما من تمييز بين معاني الكلمات الاستعارية ومعانيها الحرفية. وهذا خطأ بيّن، ويجعل من المستحيل علينا أن نضع المعاجم.

من الواضح أن تشكيل استعارة فعّالة ذات سريان هو عملية تتعالى على أيّ لغة محددة. فالاستعارة الجديدة يمكن أن تُتَرْجَم على الدوام من لغة إلى أخرى ، شأنها شأن نسيبها الأدبي الطويل، المجاز أو الأليغورة. وأنا أتذكر هنا رؤية الأخوة ماركس وهم يحوّلون حشداً في دار أوبرا إلى مباراة في الركبي دون النطق بأيّ كلمة. واعتقادي، شأن أرسطو، أن العملية الأساسية التي تنطوي عليها الاستعارة ليست سوى العملية المفاهيمية العامة المتمثّلة في إيجاد مماثلةٍ أو قياس ينطوي على الإيضاح بين شيء وآخر؛ وبذلك يمكن أن تكون الاستعارة حقّاً في القلب من التفكير، مع أنه لا يبدو أن ثمة سبباً خاصاً يدعوها لأن تكون في القلب من اللغة.

فما يهمّ اللغة هو الاستعارات الميتة. ففي أيّ لغة ثمة قسط هائل من الكلمات التي تحمل واحداً أو أكثر من المعاني المشتقة ليست سوى استعارات اعتيادية مألوفة، حيث يتعلّم المرء هذه الاستعارات حين يتعلّم اللغة، فلا يكون كفوءاً في هذه اللغة مالم يتعلّمها. وإليكم هذا المثال لعائلة من الاستعارات الميتة:

(معنى حرفي) **The boy kicked the ball**

ركل الولد الكرة

The kick of a gun

ارتداد بندقية

The runner kicked for home

زاد العدّاء من سرعته باتجاه البيت

Living for kicks

العيش من أجل المباهج

He kicked the drug habit

تحرّر من عادة الإدمان

Let's kick the idea around for a bit

دعنا نناقش الفكرة قليلاً

He kicked the bucket

مات

تنطوي هذه الجمل جميعاً ماعدا واحدة - هي الجملة الحرفية- على مقارنة مكبوتة تمنح كلاً منها قوة بلاغية خاصة تختلف في كل حالة عن الأخرى إذ تتوقف على مادة المقارنة المكبوتة. وهكذا فإن "living for kicks" تعني العيش من أجل الملّذات العنيفة، المدمّرة للذات، تلك الملّذات التي هي في طبيعتها العنيفة والحسّية والمدمّرة للذات أشبه بتلقي الركلات. أما "kicking the idea around" فتعني مناقشة الفكرة بطريقة لعوب، دون أي نظام، كما يحصل حين نركل كرة القدم في حديقة. (انظر جاكوبسون ١٩٧١، حيث تجد مزيداً من النقاش حول هذا الأمر).

إنّ معجماً وافياً لا بدّ أن يلحظ المعاني الاستعارية للكلمات ويفسّرها، وإلا سيخفق في وصف معرفة الناطق المحلّي باللغة المعنية، وفي تقديم معلومات كافية للمتعلّم الأجنبي. أما العمق الذي ينبغي أن يصله التفسير فهو مسألة فيها نظر. فمعظم الناطقين لا يعرفون بصورة واعية ما هو حدّ المقارنة المكبوت في استعارة ميتة، إلا أنهم يعرفونه بصورة لا واعية، أو يعرفونه على الأقل ما إن يُشَار إليه.

يترتّب أمران اثنان على تناول الاستعارة الميتة هذا. الأول هو أنّ لا معنى للسجال بأن ليس ثمة "أي اختلاف" بين معاني الكلمات الاستعارية ومعانيها الأخرى، كما أنه لا معنى

للسجال بأن المعاني الاستعارية تأتي في المقام الأول؛ فمن غير الممكن وضع معجم إنجليزي على أي من الأساسين. وحين لا يمكنك أن تقوم بشيء أولي مثل وضع معجم للإنجليزية، فمن المؤكّد أنك لن تستطيع القيام بشيء معقد مثل تفسير كيفية عمل قصيدة شعرية. أما الأمر الثاني فهو أن تناول سوسور للمعنى بوصفه مسألة تقابلات محض هو تناول قاصر. فما من سبيل لرؤية كيف يمكن لأي شكل من أشكال النظرية المركّبة أن يحيط بالمعاني الاستعارية.

والشيء اللافت في الاستعارة العامية "let's kick the idea around a bit" هو أنها ليست استعارة متعلقة بالعنف، بل استعارة متعلقة باللعب؛ وأن ما يحكم نبرتها الشعورية ليس الخصائص الألسنية السطحية للنصّ، بل المقارنة الأساسية. (ثمة عنف حاضر، بالطبع، لكنه خاضع للّعب). وهذا ما يشير إلى أن الأمر الحاسم حتى بالنسبة للأثر الأسلوبي هو مجموعة من العمليات المنطقية أو المفاهيمية أساساً والتي تُرى من خلال اللغة، وليس اللغة ذاتها.

دعونا ننظر الآن إلى توصيفٍ استعاري نجده في أسلوب سجالي كثير الورود: "I attacked his position" (هاجمتُ موقفه). فهنا يتمّ تصوّر السجال على أنه ضرب من الحرب، ويتمّ تصور الفكر أو الأفكار كمنطقة معارك. ويوضح العدد الكبير جداً من الاستعارات المشابهة- "ربحت السجال"، "مزاعمك لا يمكن الدفاع عنها"، "انتقاداته أصابت الهدف" الخ- أنّ لدينا هنا ما يتعدّى المقارنة السببية؛ لدينا إحدى البنى المفاهيمية الأساسية التي نفهم من خلالها ماهية التفكير والسجال. فاستعارة السجال بوصفه حرباً هو طريقةٌ يصبح من خلالها مفهوم السجال المجرد أمراً ذا معنى بالنسبة للمستخدم. ويرى لاكوف وجونسون (١٩٨٠)، اللذان أخذت منهما أمثلتي الأخيرة، أن معظم النظام المفاهيمي الإنساني هو استعاري على هذا النحو في طبيعته. فالاستعارات الميتة هي كما يشير عنوان كتابهما، تلك **الاستعارات التي نحيا من خلالها**.

والاستعارة الأعمق بعد هي الاستعارة التي تصوّر الفكر على أنّه منطقة، وهي استعارة ربما كانت أشدّ أهمية من الناحية المفاهيمية قياساً بالاستعارة القائمة عليها، وهي أن السجال حرب على منطقة. فنحن كعضويات مجسّدة فيزيقياً يمكننا القول إننا نفهم العلاقة بين أجسادنا والمنطقة التي نسير فوقها فهماً مباشراً وسابقاً على المفاهيم؛ وإننا نفهم الفكر

من خلال توسيع فكرة المنطقة (وغيرها من أنظمة الاستعارة المرتكزة أساساً على التجربة الجسدية) توسيعاً قائماً على القياس. والحق أنني أقوم هنا بشيء من التبسيط، فما يقترحه لاكوف عملياً (١٩٨٧، ص ٢٨٣) هو أن ثمة **ترسيمات صُوَرية** معينة، مشتقة هي ذاتها من التجربة الجسدية، ونشكّل من خلالها مفاهيم عن كيانات وعلاقات مجردة. وهكذا تُفْهَم المقولات المفاهيمية بصورة عامة من خلال الترسيمات الصورية لدى **المحتوين** عليها؛ كما تُفْهم البنى التراتبية من خلال ترسيمات **الجزء ـ الكلّ** وترسيمات **الأعلى ـ الأدنى**. وجميع هذه الترسيمات المجردة تقوم على تجربة جسدية ومتعينة بصورة سابقة على المفاهيم، ومن المفترض أنها متعينة بالمثل في كل مجتمع بشري.

وهكذا يعمل التفكير، بالنسبة لعلم المعرفة لدى لاكوف وجونسون، على جعل العالم فضاءً للتجربة الجسدية؛ فهو ليس امتلاكاً لنظام رمزي مجرد يمثّل عالماً موضوعياً باستقلال عن العضوية. فنحن نجد **الجسد في العقل: الأساس الجسدي للعقل والخيال**، كما يقول مارك جونسون. وهكذا يجد النظام المفاهيمي أرضيته في البيولوجيا؛ وتحديداً في البنية الطبيعية لنظام تصوري وسابق على المفاهيم لا يقتصر على توفير الترسيمات الصُّوَرية الأساسية المذكورة آنفاً وحسب، وإنما يحدد أيضاً نمط الموضوع الذي نعرفه بصورة طبيعية في بيئتنا، ونعامله كقالب نمطي لمقولاتنا المفاهيمية اللاحقة الأعمّ.

وهكذا تهيّئنا الطبيعة لأن نعرف ما تتّسم به البيئة من سمات متوسطة المستوى كالأشجار والكلاب والناس. أما معرفة المقولات المحددة أكثر والتفصيلية – كمعرفة نسل خاص من الكلاب،مثلاً– أو المقولات الأشدّ تجريداً وعمومية – كمقولة "الصلب" أو "السائل" مثلاً– فهي مسألةُ تَعَلُّمٍ معقَّد قائم على مفاهيم أسبق وأبسط. فنحن نقيم نماذج معرفية مثالية عن العالم من خلال تلك المفاهيم متوسطة المستوى. ولكي نتوصل إلى مفاهيم أدقّ وأعمّ فإننا نطور مزيداً من التطوير تلك النماذج المعرفية القائمة على مقولاتنا البدئية. ويشير لاكوف إلى أن مستوى عمومية المقولات التي نجد من السهل تعلّمها يتوافق تقريباً مع مستوى الجنس البيولوجي لامع الصنف أو النوع، لكنني لا أحسب أن هذا صحيح بمعناه الحرفيّ؛ فلا بد أن يتوقّف الكثير على مستوى التصنيف الذي نحتاجه في تجربتنا اليومية. (في

طفولتي كان لدى والديّ كلب من صنف الأرديل ترّير[1]، ولذلك فإن هذا الكلب يمثّل، بالنسبة لي، القالب النمطي لجميع الكلاب، وهو ما أعنيه حين أقول كلب، وأرى الكلاب جميعاً تنويعاتٍ عليه، وأجدّ أن ثمة شيئاً من الاستعارة في تسمية كلب من صنف آخر، كالسلوقيّ، كلباً! والتفكير بكلب من الأرديل بوصفه كلباً من الأرديل ترّير، أي بوصفه عيّنة من صنف فرعي من الكلاب حيث يشتمل الصنف الأساسي أيضاً كلاً من كلاب الأرديل والسلوقي والكلب الذئبي الايرلندي، هو فعل أعقد من التفكير به بوصفه مجرد كلب) .

وتبعاً لهذه النظرية، فإن عملية تشكيل المقولات تعطيها الطبيعة؛ إلا أنها تتطور بالثقافة؛ وبعضها يبدو مُمَثَّلاً في عبارات اللغة ومُخَزَّناً فيها . وهكذا يكون الزمن في جزء من فهمنا له، وفي ثقافات معينة وليس في جميعها، مصدراً أو مورداً، شأنه شأن المصادر أو الموارد الفيزيقية؛ فيمكن لنا أن نبدّده أو نضيّعه. ومع أن بعض الثقافات لا تجد معنىً في مثل هذه العبارة، فإنها بالنسبة لنا طريقة طبيعية جداً من طرق التعبير بحيث لا نعود نعيها بوصفها استعارة. وعلاوةً على ذلك، فإن القول إن الضغوط الاجتماعية يمكن أن تتوسّع كثيراً في مجتمع رأسمالي هو استعارة. ولاكوف يقتبس مثالاً مشؤوماً من مقالةٍ ترى أن المُسْتَخْدَم الذي يبدّد الوقت - كأن يطيل فترة تناول القهوة مثلاً- هو شخص يسرق الوقت فعلاً. ولا يحتاج الأمر إلا إلى قرار برلماني لتحويل ذلك من استعارة إلى انتهاك واقعي قد يُعَاقَب عليه بالحبس. وعندئذ لن يكون الزمن كمصدرٍ أو موردٍ له ثمنه مجرد استعارة بلاغية، بل واقعاً مبنيّاً على نحوٍ اجتماعي.

إِنْ كانت هذه النظرية صائبة - مع أنني لم أذكر هنا إلا بضع نقاط بارزة وقليلاً من الأدلة الداعمة- فما الذي تنطوي عليه بخصوص سؤالنا الأساسي في هذا الفصل، علاقة اللغة بالفكر، والتجربة، والواقع؟ يرى لاكوف أن هذه النظرية تضع تحت طائلة الشك أيّ واقعية موضوعية عامة في الوقت الذي تحافظ فيه على واقعية أساسية معينة مفادها أن ثمة عالماً واقعياً هُيِّئنا بيولوجياً لأن نرتكس حياله، أما مفاهيم كمفهوم الزمن بوصفه مصدراً أو

١- نوع من كلاب الصيد. (م)

مورداً فهي بناءات ثقافية. والاسم الذي يطلقه لاكوف على موقفه الفلسفي هذا هو **التجريبيّة**. وأنا أقبل الموقف الذي يرى أن الكائنات البشرية تعيش، في حقيقة الأمر، في فضاء تعيّن أبعاده بيولوجيتهم، وأن المفاهيم المعقدة هي بناءات ضمن هذا الفضاء. وأقول إن هذه حقيقة تجريبية ضمن إطار فلسفي واقعي؛ وإن بيولوجيا لاكوف وعلم النفس الذي يقدّمه هما علمان تجريبيان، وليسا إطارين ظاهراتيين.

ومن الواضح، على أيّ حال، أنَّ ما من سبب للقول إن الأنظمة المفاهيمية المُجَسَّدة في الاستعارات الأساسية التي نفكّر بواسطتها هي مجرد نتاجات جانبية من نتاجات اللغة. فمفهوم السجال بوصفه حرباً ليس تجمّعاً لعبارات استعارية، بل واحد من التصورات العامة الكثيرة الناظمة لطريقة تفكيرنا وسلوكنا، حين نساجل بشأن السجال أو نفكّر فيه، مع أنه مفهوم مُخَزَّن في اللغة ومُمَثَّل فيها في عبارات كثيرة، ومع أن جزءاً من عملية إدخالنا في الثقافة يأتي بلا شك عبر تعلّم هذه العبارات عند تعلّم اللغة. وذلك علاوةً على أن وجود هذه العبارات يجعل أنساقاً معينة من التفكير أسهل وأسرع.

إذاً، إن ما يجعلنا نخوض سجالات كالحرب ليس وجود عبارات مثل "مهاجمة موقفه"، و"الدفاع عن موقفي"؛ إلا أن هذه الأخيرة تيسّر من غير شك تفكيرنا بالسجال على هذا النحو؛ كما أنها أدلة ألسنية ملائمة على أننا نفكر على هذا النحو. غير أنها لا تحكي القصة كاملةً. خذوا مثلاً استعارات ليست حربية مثل "دعنا ننظر في جميع الأدلة ونحاول أن نجد الحقيقة" أو العبارة التي استخدمتُها للتوّ "لاتحكي القصة كاملة". لعل كلّ لغة من اللغات تشتمل على السلسلة الكاملة من التعبيرات الاستعارية المطلوبة لأداء المهام المعرفية التي تتطلبها الثقافة. وإذا ما كنا نبحث عن عوامل سببية جوهرية، كي نجيب عن السؤال "لماذا هذه المهام المعرفية وليس غيرها؟" فإنني لا أزال أتطلع إلى تفسيراتٍ ماركسية وفرويدية، وإلى تفسيرات داروينية في جوهرها تتعلق بالبقاء كما تتعلق بالانتخاب الجنسي.

٦. بناء المفاهيم المعقدة بواسطة اللغة

إنْ كانت نظرية سوسور في اللغة قاصرةً على المستوى الدلالي، فإن السؤال الذي يمكن أن نطرحه على أنفسنا هو: أيّ نظرية هي الوافية؟ لكن غاية هذا المقطع، بل وهذا الكتاب، ليست أن

يقترح مثل هذه النظرية، وإنما أن يطرح واحدة أو اثنتين من إشكاليات المعنى المهمة التي تحتاج إلى أن نتناولها، كالإشكالية التي ناقشناها للتوّ، والمتعلقة بالأهمية المعرفية للاستعارة.

إنّ الخاصية الأهمّ بين خاصيات اللغة البشرية ليست، باعتقادي، أنها تنقل أفكاراً، وإنما أنها تشفّرها أو ترمّزها. ونحن حين نقول هذا لا نعني أن الأفكار يمكن أن توجد منفصلةً، وعلى نحوٍ غير مُشَفَّر أو مُرَمَّز. غير أن من الممكن عادةً تحويل هذه الأفكار من تشفير إلى آخر، عن طريق الترجمة أو إعادة السبك. ومثال على ذلك ما نعلمه من أن أفكار فرديناند دو سوسور الأساسية حول اللغة توجد بالفرنسية، في طبعتين لمحاضراته الأصلية، وتوجد بالإنجليزية، في طبعتين متمايزتين قدّمهما كلّ من باسكن وهاريس؛ كما قام جوناثان كوللر بشرحها في كتابه الصادر عن سلسلة Fontana، بينما شرحتها أنا بكلمات مختلفة في المقطع الثاني من الفصل الأول في هذا الكتاب. ولا شك أننا جميعاً مختلفون حول التفاصيل؛ إلا أن الواقعة المتمثّلة في أن كلّ ما سبق هو طبعات مختلفة لأفكار سوسور تبيّن أن للمفاهيم درجة ما من الاستقلال عن الكلمات التي توضع فيها.

ولكن على الرغم من أن مفاهيمنا لابدّ أن تكون مستقلةً على نحوٍ ما عن الطريقة التي يُعَبَّر بها عنها، إذ أن الترجمة وإعادة السبك هما أمران ممكنان إلى مدى معين، فإنه يبدو من المعقول أن نزعم أنه من غير الممكن بناء المفاهيم المعقّدة دون مساعدةٍ توفّرها لغة ما. والسؤال المهمّ، إذاً، ما هي الخصائص الشكلية التي تتمتّع بها اللغات الطبيعية كي تمكّننا من بناء مفاهيم معقّدة بواسطتها، خاصةً أن من الواضح أن إمكانات بناء المفاهيم عن طريق سكّ الكلمات الجديدة، والاستعارات الأصيلة، وخرق القواعد هي إمكانات ضئيلة للغاية. وبعبارة أخرى ما الآليات الألسنية الأخرى الممكنة؟

يشكّل "الاقتصاد البريطاني" مثالاً واضحاً على مفهوم مبنيّ، في عقل كلّ من تعامل معه، عن طريق الشرح اللغوي في المقام الأول. فمعظم قرّاء الصحف، أو متابعي برامج الأخبار الإذاعية، لديهم فكرة جيدة عما يعنيه ذلك، ويمكنهم أن يرتكسوا على نحوٍ من الأنحاء حيال الأخبار المتعلقة بما إذا كان يسير سيراً حسناً أو رديئاً، وما إذا كان يعاني من علّة ما كالركود أو يحوز على غنائم من اكتشاف مصادر جديدة للنفط. فسمات الاقتصاد

هذه تؤثر على حيواتنا تأثيراً مباشراً، بطرائق لا تُعَدّ ولا تُحصى. ونحن نشعر بها فعلاً حين نشرع بتكوين مزيد من الثروة أو حين نخسر عملنا بالمقابل. غير أن ما من سبيل لأن نفهم هذا المفهوم من خلال التجربة وحدها دون شروحات لغوية.

وما ينبغي أن تقوى نظرية ألسنية على القيام به هو تفسير الكيفية التي يمكن من خلالها لمجموعة هائلة من الشروحات اللغوية أن تضفي معنى على عبارة "الاقتصاد البريطاني"، فتمثّل بذلك مفهوماً معقداً. وبقدر ما أعلم وأعتقد، فإنه ما من نظرية ألسنية يمكنها أن تقوم بذلك إلى الآن. وقد يرى المرء أن مثل هذا العمل هو مهمةُ نظريةٍ **تداوليةٍ** منفصلة، شبه فلسفية، لا تزال مكانتها التجريبية بعيدة عن الوضوح (أنظر ليفنسون ١٩٨٣). أو قد يخمّن على نحوٍ مبهم أنها مهمة علم نفس المعرفة بوصفه علماً معنياً بمسائل مثل هذه ؛ إلا أن علم النفس هو بلا طائل هنا ما لم توجد نظرية ألسنية مناسبة. وما ينبغي على نظرية نفسانية أن تفعله هو أن تلقي الضوء على الآليات النفسانية الشاملة أو الكونية التي يمكنها أن تعمل من خلالها مثل هذه النظرية الألسنية (إذا ما توفرت). وبقدر ما أعلم وأعتقد، فإنه ليس ثمة نظرية نفسانية وافية من هذا النوع.

٦ ـ ١. قواعد التركيب (النحو) والنماذج الحاسوبية

لقد جرى تقدّم عظيم باتجاه فهم عملية بناء المفاهيم المعقدة بواسطة مفردات اللغة حوالي عام ١٩٥٧ حين أحيا شومسكي اهتمام الألسنيين بالتركيب (النحو)، أي بقواعد بناء اللغات، التي تبدو، إلى مدى محدّد، مستقلة عن معاني الكلمات التي نستخدمها. ومع أن شومسكي لم يكن يفكّر بالحواسيب على نحوٍ خاص حين كتب ***البنى التركيبية*** (١٩٥٧) ، إلا أن كتابه هذا كان له أثره على علم الحواسيب. فحين تضع مجموعة من قواعد البناء الخاصة بلغة ما، ومعجم مفردات هذه اللغة، في برنامج حاسوبي، فإن آلة الحاسوب ستكون قادرة على إنتاج عدد لامتناهٍ من الجُمَل حسنة البناء، وستبدو كلّ واحدة منها للقارئ معبّرةً عن فكرة معقدة، على الرغم من أن الحاسوب ليس لديه، بالطبع، مثل هذه الفكرة. وربما كان في هذا إشارة إلى نَزْرٍ قليل مما يجري في الدماغ حين نفكّر أو نتكلّم، وإن كان بعيداً عن تقديم نموذج للأداء الألسني فاعل ومفيد، وعلى الرغم من أن مثل هذا الشيء لم يُقْصَد منه.

وهكذا فإن الحاسوب الذي أكتب عليه هذا الكلام هو أيضاً يطبّق قواعد مُصَغّرة خاصة بشذرة من الإنجليزية، وقد ألّف للتوّ الجمل التالية:

A man that passed away became a director of the polytechnic
A frantic girl compromised a rock- star
The clerk -of- the- court answered for the desperate husband

وكلّ جملة من هذه الجمل تسير وفقاً للقواعد، وهي معقولة وتنقل لي فكرة واضحة (مع أنها لا تنقلها للحاسوب). وبذلك يحاكي البرنامج بعض أجزاء معرفة اللغة لدى بني البشر.

وربما كان بمقدورنا أن نخطو خطوة أبعد بأن نقدّم نموذجاً ما لمعاني الكلمات، مشطورةً إلى سمات دلالية أو وحدات بدئية من أنواع مختلفة. وقد تشمل هذه الوحدات على علاقات منطقية مثل "و" أو "أو"، وسمات دلالية قائمة على الطبيعة البدنية للكائنات البشرية والقدرة التصنيفية التي فُطِرَت عليها، كالتقابلات بين الأشياء الحية وغير الحية، وسمات دلالية قائمة على التجربة الثقافية. ويمكن أن نقدّم أيضاً عروضاً للكيفية التي يمكن من خلالها لهذه السمات أن تجتمع معاً، وفقاً لبنية الجمل التي تُقدِّمها قواعد البناء، كيما تقدم تمثيلات للمعنى معقدة. وقد تمكّن هذه التوسّعات من محاكاة مقدرات لغوية أخرى، أشدّ تعقيداً، كتأليف بعض السجالات المنطقية الفعالة والسارية وإدراكها.

لقد دار نقاش واسع ومثير من هذا النوع في أمريكا بل وفي بريطانيا في الستينيات، حين كان البنيويون الفرنسيون لا يزالون يبددون وقتهم في نموذج اللغة البنيوية المهجور. وسوف أتناول هنا كيف تمّ توسيع هذا النموذج، أو تعديله، أو استبداله بنماذج منطقية مختلفة تماماً في السنوات الأخيرة. ولقد امتلك واحد من هذه النماذج اللغوية - هو القواعد التحويلية "الكلاسيكية" ١٩٦٥- مجموعة من القواعد الخاصة ببنى العبارات الأساسية ولّدت البنى القواعدية التي أُقحمت فيها من ثمّ المفردات المعجمية (أو الأشكال الأساسية للكلمات). لقد أنتجت هذه العملية ما عُرِفَ تقنياً باسم **"البنى العميقة"**. حيث ثمة بنية عميقة لكل جملة في اللغة؛ وما يضفي على البنى العميقة معنى هو القواعد الدلالية، وما يمنحها تلفّظاً معيناً هو التحويلات والقواعد الصوتية.

وهذه، بالمناسبة، هي الطريقة الوحيدة التي ينبغي أن يُستَخْدَم بها مصطلح "البنية العميقة"، اللهم إلا كاستعارة واعية ومقصودة. فهو لا يعني فكرةً أساسية قديمة، أو معنى عميقاً، أو ما تريد أن يعنيه. وثمة أشكال من القواعد التوليدية لا تستخدم البنى العميقة، ومثال على ذلك أن علم الدلالة التوليدية في الستينيات والسبعينيات كان يستخدم تمثيلات للمعنى منطقية أساسية بدلاً من ذلك. وهذا ما يجعل من الضروري أن يُطْبَع على هذه المفاهيم التقنية اسم المُصَنِّع وتاريخ الصُنع، فنقول: "البنية العميقة (شومسكي ١٩٦٥)". وذلك ليس احتراماً لقانون الملكية، وحسب وإنما لأن الاستعارات القائمة على المفهوم سوف يُسَاء النظر فيها من غير ذلك.

ويعتبر الألسنيون أنّ معظم النماذج التي ذكرتها نماذج مهجورة هذه الأيام؛ لكنني أفضّل القول إن ما من نموذج من نوعٍ سابق على النماذج التوليدية يستحقّ النظر فيه على نحوٍ جدّي. وبمجرد وجود هذه النماذج الأخيرة، بما استطاعت أن تفسّره من خصائص اللغة وسماتها (كأجزاء الجمل التي تشملها تراكيب أوسع منها، وعلاقات السؤال والجواب، الخ)، فقد بيّنت ضعف النموذج البنيوي البسيط، خاصةً أنها استطاعت أن تفسر قدرتنا على تأليف جمل جديدة وفقاً لمبادئ منتظمة في البناء، وهي جمل تعبّر عن أفكار معقدة وجديدة على الرغم من كونها شفافة ومفهومة لدى المتكلّم والسامع. وهذه مشكلة لابدّ لكلّ نظرية معرفية محتملة أن تتعامل معها على نحوٍ من الأنحاء. ونحن لا نتكلم هنا على تفكير فلسفي متقدّم أو على استخداماتٍ للغة نوعيةً كما في الشعر. فما إن تدرك ما يجري، على المستوى المعرفي، حتى تجد أن ثمة تعقيداً يكاد لا ينتهي في طلب فنجان قهوة.

٦- ٢. الأفكار المعقدة في أوضاعٍ بسيطة

ها هنا مثال عن الطريقة التي نستطيع من خلالها أن نؤلّف مفهوماً معقداً بجملة أو ما شابه، ولأغراضٍ مباشرة وعملية تماماً:

- **Pass my coffee over, will you?**
- * **Which is it?**
- **The one with coffee split in the saucer, with a soggy cigarette end in it, making a horrible mess.**
- * **Oh, that one.**
- **That's it**
- * **Here it is.**

- ناولني قهوتي ، لو سمحت؟

* أي واحد؟

- ذاك الذي اندلقت القهوة فيه على الصُحَيفة، والتي فيها عقب سيجارة مبلّل، عَمِلَ خبيصةً رهيبة.

* أوه، ذاك.

- ذاك هو.

* إليك به.

هذا حوار بالغ البساطة، إلا أنه يعمل بطريقة معقدة إلى أبعد حدّ. وكيما نتمكّن من وصف كيفية عمله وحسب، فإن علينا أن نتكّل على آلة متقنة تماماً نستمدّها من الألسنية، وعلم النفس، والفلسفة. والأنكى من ذلك هو أن الآلة التي نحتاجها لم تتطور بعد بكل أجزائها ضمن هذه الفروع.

إن السمة الأهم في هذا الحوار هو ما نلحظه من أن التعليق الثالث يقيم تمثيلاً لمفهوم فريد ومعقّد، وذلك من خلال عناصر دلالية أساسية في اللغة المشتركة بين المتكلّمين كليهما :

- **The cup of coffee with coffee split in the saucer, with a soggy cigarette end in it, making a horrible mess.**

- فنجان القهوة الذي اندلقت القهوة فيه على الصفيحة، والتي فيها عقب سيجارة مبلّل، عمل خبيصةً رهيبة.

يمكن لأي ناطق بالإنجليزية أن يبني هذا المفهوم، لدى سماعه الجملة التي تعبّر عنه أو قراءتها. والحقّ أن أول نظرية ألسنية تقدّم ما يشبه عرضاً وافياً للكيفية التي تُجْبِرُ بها قواعدُ الإنجليزية المعاني المعجمية للكلمات على أن تجتمع معاً في معنى معقّد واحد كانت النظرية التي ذكرتها منذ قليل؛ أي قواعد شومسكي التوليدية- التحويلية في عام ١٩٦٥ متضافرةً مع نظرية العلاّم الدلالي لكاتز - بوسكال في عام ١٩٦٣. (بالمعنى الواسع ، فإنّ هذا لم يقدم سوى ضربٍ من الصياغة الجبرية للحدوس التي عبّر عنها بعض القواعديين قبل آلاف السنين. غير أن الصياغة الناجحة، كما اعتاد لاكان أن يقول، هي خطوة حاسمة في العلم، مع أن لاكان نفسه لم يخطها قط).

وعلينا الآن أن ننتقل من التوصيف الألسني إلى توصيف فلسفي لما يحدث في هذا الحوار القصير. فباستخدام هذه الجملة في سياق هذا الموضوع المحدد، ينجح المتكلم في **الإشارة** إلى شيء واقعي فريد، فنجان من القهوة. وهذا **فعل كلامي**. كما ينجح أيضاً في أن ينقل إلى سامعه مفهوماً يمكّنه من أن **يحدّد** الشيء ذاته (والتحديد عملية غير لغوية تشتمل على النظر إليه بالمعنى الفيزيقي!) ويشير السامع إلى أنه قام بالتحديد المعني عن طريق إشارته **إشارةً حذفية**[1] إليه؛ ويؤكّد المتكلّم الأصلي أو يصادق على هذه **الإشارة**. وعندها يستخدم السامعُ المفهومَ كمرشد للقيام بفعل (مناولة كوب القهوة)؛ كما يصف في الوقت ذاته فعله هذا. وهو يستخدم في الوصف كلمة "**it**" كيما **يشير** إلى الكوب.

ومن وجهة نظري، فإن ما على الألسنية وعلم النفس أن يشتركا في تفسيره هو واقعة أن حواراً من هذا النوع يعمل عمله كما هو موصوف. غير أن ما من تناول للّغة (كالتناول البنيوي) أو لعلم النفس البشري (كعلم النفس السلوكي) يستحقّ أن ننظر فيه هنا نظراً لما ينطوي عليه من بساطة مفرطة تحول بينه وبين التنطّح لمثل هذه الأمور. أما فلسفة اللغة التي تريد أن تكون فعّالة وسارية فعليها أيضاً أن تستطيع التنطّح لتناولٍ من هذا النوع. وهذا ما يستبعد تلك النظريات التي تشير إلى أننا لانستطيع عملياً أن نشير إلى أشياء واقعية كأكواب القهوة؛ أو أننا لا نستطيع أن نشكّل مفاهيم عنها يمكن اختبارها عن طريق الفعل وعلى خلفية الواقع الموافق؛ أو أن المفهوم المعقد حين يُشَكّل عن طريق بناء لغوي، فإنّ الشيء الموافق لابد أن يكون بناءً لغوياً محضاً. فالقهوة هنا واقعية بما يكفي، ولو أنني بنيت مفهومها لغوياً. (مع أن الأمر يزداد تعقيداً حين يتذكر المرء أن هذا الوضع برمّته هو من نسج الخيال؛ حيث قمت بتأليف هذا الحوار!)

وثمّة شيء مثير جداً من الناحية المنطقية يحدث في نهاية هذا الحوار. فالتعليق الأخير "Here it is" (إليك به)، يشير إلى كوب القهوة المذكور من قبل. والإشارة في هذه الحالة هي

١- الحذف، أو إيجاز الحذف،ellipsis: حذف كلمة أو أكثر من جملة دون الإضرار بالاتصال اللغـــوي مـــع وجود قرينة تبين المحذوف. (م)

إلى شيء واقعي، يحمله أحد المشاركين في المحادثة بيده. غير أنّ من الممكن أن نشير إشارة عائدة إلى أشياء مجردة تماماً ليست حاضرة فيزيقياً ولا يمكن أن تكون حاضرة. حيث يمكن للمرء أن يتكلم عن "خيبتي لعدم تمكّني من حلّ الكلمات المتقاطعة في جريدة **التايمز**" ومن ثم يشير إلى الخيبة بوصفها "**it**" (هي) في جزء لاحق من الحديث. وإلا فما الذي يجري الآن حقّاً؟

واعتقادي أنّ مثل هذه الإشارات العائدة تقوم على جعل المفهوم المعقّد المبنيّ من قبل معنىً مؤقتاً لكلمة "**it**". وأحسب أن من الواجب التفكير بهذه الواقعة في أي تحليل ألسني أو نفسي أو فلسفي لمشكلة هذا النوع من الإشارة (والتي تُعْرَف عادة باسم "الإشارة العائدة"[1]). وما ينبغي أن نعرفه هو أن **بنية لغتنا مُصَمَّمة كي تمكّننا من بناء مفاهيم معقدة واستعادتها من ثمَّ بأشكال ألسنية بسيطة**. وهذا في رأيي هو الأمر الأساسي في اللغة البشرية؛ أما الاتصال فأمر ثانوي. فاللغة البشرية هي عبارة عن مُضَخِّم أو مُكَبِّر ذكي. ولاشك أننا بحاجة إلى أن نبيّن على نحو واضح قواعد اللغة وقواعد استخدامها التي تمكّننا من فعل ذلك؛ وهذا ما لم يتمّ بعد.

ولكنني لم أقُل بعد أي شيء عن التفاعلات الاجتماعية المعقدة، أو نوايا المتكلمين الضمنية، أو نوع البراعة التي يُفْتَرَض بالناقد الأدبي أن يلتقطها، كالسخرية التي تشير إليها عبارة "Oh, that one". فمثل هذه الأشياء ربما كانت تنطوي على أمور بالغة التعقيد، ومثال على ذلك إعادة السبك الممكنة هذه:

> *"I acknowledge that you intended me to grasp your self-deprecating implication that you are a repulsively sluttish person to whom I am non-the-less or possibly for-that reason unshakably committed and acknowledge further the irony that guarantee this is not a total account of the situation between us."!*

١- الإشارة العائدة، anaphora ، إشارة كلمة إلى كلمة سابقة بالتكرار أو التعويض، مثل إشارة الـــضمير إلى اسم سابق. (م)

لا يمكن للألسنية، برأيي، أن تلتقط الآثار المترتبة على هذا النوع من إعادة السبك، دون أن يكون ذلك عيباً قي الألسنية. والحقّ أنني لا أدري ما إذا كان هذا يشكّل جزءاً من سلوك تحكمه القواعد على نحوٍ مباشر من الأنحاء. فهو يبدو، بالأحرى، كضروب من الاستدلال، قائمة على سلوك **انتهازي** ضمن إطار سلوك **محكوم بالقواعد**. وما أعتقده هو أن الألسنية، وغيرها من العلوم الموجَّهة بقواعد، لا يمكنها أن تدرس سوى الإطار الموجَّه بقواعد. إنه لشيء كبير تماماً لو استطعنا أن نتناول بناء المفاهيم المعقدة تناولاً معقولاً وحسب، أمّا التفاعل الإنساني المعبِّر فهو سبيل أبعد من آفاق العلم الممكن في الوقت الراهن. ولا شك أن على النظرية الأدبية أن تتعامل مع مسائل هي أعقد من ذلك بعد.

بيد أن من الخطأ الفادح أنْ نفترض أنّ وجود ظواهر معقدة من هذا النوع يلقي ظلالاً من الشكّ على ضرورة المعالجة الألسنية والمنطقية الكافية لظواهر أبسط. وعلى العكس، فإن ضروب الاستخدام الانتهازي للّغة وما يترتّب عليها من استنتاجات هي أمور قائمة على استخدامات منتظمة محكومة بقواعد، وتفترض مسبقاً وجود هذه الاستخدامات الأخيرة. وما من معالجة لهذه الاستخدامات المنتظمة المحكومة بقواعد يمكن أن تكون كافية ما لم تَقُم على معالجة شكلية أو غير شكلية للعناصر المنتظمة مثل التركيب (النحو) والمعجم. فنحن كمتكلمين، علينا أن نعرف هذه العناصر كيما نستخدم اللغة على نحوٍ مُعَبِّر؛ وكمحلّلين، علينا أن نمتلك نظريات في هذه العناصر قبل أن نتمكن من إطلاق تحليلات لاستخدامات اللغة الانتهازية.

لقد أطلقتُ في هذا المقطع بعض الافتراضات الحادّة بشأن طبيعة نظرية اللغة وغرضها، وبشأن طبيعة فلسفة اللغة، بل الفلسفة عموماً، وغرضها. وبتعبير فجّ وتقريبي، فإنني أفترض أن غاية نظريات اللغة العلمية هو أن تفسّر الوقائع وتشرحها؛ وأن غاية فلسفة اللغة هي أن تنير منظور العلم الألسني وحدوده وتنقّيها؛ أما الفلسفة ذاتها فأراها بوصفها عاملاً من الدرجة الدنيا لدى العلوم. والحقّ أنّ قسماً كبيراً من الفلسفة يعنو لمثل هذا الاستخدام، شأن التراث الكامل الذي خلّفه فريج، وراسل، وستراوسن، وسيرل، وغريس. في حين أن قسماً آخر لا يعنو لمثل ذلك، كتراث هوسرل، مثلاً، على الرغم من طموحه إلى تقديم أسس

للعلوم أكيدة على نحوٍ قاطع أو حتمي منطقياً. أما فلسفتا هيدغر وديريدا فمن المؤكد أنهما لا تعنوان لذلك؛ شأنهما شأن فلسفة فيتغنشتين. وربما كان نمطا الفلسفة هذان غير متكافئين أو قابلين للقياس بالمقاييس ذاتها. وحده المتعصّب من يمكنه أن يلخّص اللا- مواجهة الشهيرة بين ديريدا وSARL بوصفها انتصاراً لديريدا (تلك اللا- مواجهة التي افترض فيها SARL ما وضعه ديريدا موضع شك، والتي لعب فيها ديريدا دور الغبي كيما يبيّن أن جميع الخطابات متأمرة. ولقد سبق أن ناقشت ذلك في المَدْخِل وفي الفصل الخامس؛ و يمكن العودة أيضاً إلى ديريدا **١٩٧٧a,b** ؛ وسيرل ١٩٧٧).

٦- ٣. بناء السياق في معنى ألسني

لقد أبدى شومسكي في نظرياته اهتماماً خاصاً بالدور الذي تلعبه القواعد المسمَّاة بالقواعد التكرارية. فهذه الأخيرة تطمر على نحو مُحْكمٍ جُمَلاً داخل جملٍ أخرى، فتبني بذلك جملاً معقدة. وهكذا يمكن لك أن تأخذ أيّ عبارة اسمية. وتضيف إليها جملة اسم موصول، وتواصل هذه العملية إلى ما لا نهاية. وها هنا مثال مألوف لجملة معقدة:

هذا هو الرجل الذي ضرب الكلب الذي طارد القطة التي أمسكت بالجرذ الذي أتلف الشعير المنقوع الذي كان محفوظاً في البيت الذي بناه جاك.

تنقل هذه الجملة فكرة معقدة، لكنها شفافة تماماً حتى بالنسبة لناطق فتيّ. ولعل اللافت أكثر أن من الممكن حتى لسامع فتيّ أن يعرف ما الذي نتكلم عليه، على الرغم من كون هذا الأخير جرذ بالغ التعقيد. حيث يمكن لنا أن نقتطع هذا الجرذ من جملته مهما كان معقداً ونضعه في عبارة اسمية خاصة به:

الجرذ الذي القطة التي الكلب الذي الرجل ضربه طارد أمسكته أتلف الشعير المنقوع الذي كان محفوظاً في البيت الذي بناه جاك.

وهذه البنية المعقدّة تمثّل حقّاً تعقيد فكرة الجرذ الذي نتحدث عنه، وذلك لأنها تمثّل على نحوٍ صائب الطبيعة التراتبية للمواصفات المطبَّقة على الجرذ: فهو الجرذ الذي أمسكت به القطة، لكن القطة المعنية هي تلك التي طاردها الكلب، والكلب الذي نتحدث عنه هو ذاك الذي ضربه الرجل. غير أن الجملة تصبح صعبة المتابعة، حتى على البالغ الذي يمكنه أن يقرأها مطبوعة (وذلك لأن بنيتها هي ما يُدْعى بالبنية "المطمورة في ذاتها").

و إذا ما لعبنا الآن تلك اللعبة ذاتها مع جاك، الذي نقول إنه الصبي

الذي بنى البيت الذي الشعير المنقوع الذي الجرذ الذي القطة التي الكلب الذي الرجل ضربه طارد أمسكت أتلف كان محفوظاً فيه.

نجد أننا من جديد أمام تمثيل صائب لتعقيد المفهوم، بمعنى أننا نمثّل تمثيلاً صائباً تراتبية الجُمَل الواصفة. غير أن الوصف بعيد عن الأفهام تماماً؛ ذلك أن من غير الممكن للدماغ أن يعالج تعبيراً ألسنياً من هذا النوع ذا بنية معقدة. ولكننا نحتاج حقّاً لأن نتعامل مع مفاهيم أشدّ تعقيداً من هذا، دون أن نضيّع أثر الجمل الواصفة التي هي أبعد بكثير من أيّ جملة مُمَثَّلة هنا. والسؤال هو كيف نقوم بذلك؟ وهو سؤال له جواب واضح، يطال تعقيداته الشديدة، شأنه شأن كثير من الأسئلة المتعلقة بالنشاطات الشائعة.

إننا نستخدم سلسلة من التعابير، تشير لاحقتها إشارة عائدة إلى سابقتها:

الرجل ضرب الكلب الذي طارد القطة التي أمسكت بالجرذ الذي أتلف الشعير المنقوع الذي كان محفوظاً في البيت الذي بناه جاك. هذا هو جاك.

من الواضح أن علينا في مكانٍ ما من تناولنا اللغة، أو استخدامها، أن نفسّر الطريقة التي تشير بها، كلمة "جاك" الثانية إلى الأولى، وتتخذ المعنى المعقّد المبنيّ في الجملة السابقة. إنها تفعل ذلك بطريقة واضحة وشفافة تماماً، حتى بالنسبة للأطفال الصغار؛ ولذلك ربما كنا معنيين هنا بخاصية جوهرية من خصائص اللغة، وليس بعمل فكري خاص.

ولا شك أن على نظريتنا أن تتعامل أيضاً مع أمثلة أخرى من الإشارة العائدة. حيث يمكن أن نشير إشارة عائدة عن طريق الضمائر. فحين نضيف الجملة

هو كان غاضباً!

فإننا نعلم أنها تشير إلى جاك. ولو كنا قد حذفنا الجملة السابقة "هذا هو جاك" لأشار الضمير "هو" إلى الرجل الذي ضرب الكلب. وحين نضيف الجملة.

الشعير المنقوع كان عديم النفع تماماً

فإنها تشير، ليس إلى أي شعير منقوع قديم، بل إلى الشعير المنقوع المحدد الذي أتلفه جرذنا في تلك الظروف المعقدة. وهكذا يمكن للعبارات الاسمية المعرّفة أن تشير هي أيضاً إشارات عائدة؛ كما يمكن ذلك لأشكال أخرى.

ويمكن أن نرى أنه ليس هنالك قطّ أي حدّ لسلسلة الجمل المتصلة التي يمكن أن نستخدمها في بناء أفكار معقدة أكثر فأكثر. خذوا،مثلاً، تعقيد معنى الإسم دوروثيا حين نكون قد بلغنا منتصف رواية ***ميدلمارش***. فلو حاولنا أن نكثّف معرفتنا ونختصرها في وحدة ألسنية واحدة معقدة، كجملة مطمورة عميقاً، فسنجد أن الفهم أمر بالغ التعقيد. (لا يمكن لأدمغتنا أن تحلّ خيوط الجمل التي تتعدّى السبع عمقاً، بل وتجد صعوبة حتى قبل ذلك). هذا في حين أننا نقرأ الكتاب للمتعة ونفهم منه الكثير. ولاشك أن سبب ذلك هو انتشار المفهوم على مدى سلسلة طويلة من الجمل.

وفحوى القول هنا أن لدى اللغة ضربين متاحين من الآلة القواعدية. الأول (قواعد بنية العبارة التكرارية التي وصفها شومسكي عام ١٩٦٥) يمكّن من بناء تمثيلات لمفاهيم معقدة تعقيداً هائلاً، فتأخذ شكل البنية الأساسية لجمل معقدة تعقيداً هائلاً. والثاني (الذي اعتدتُ أن أضعه بين القواعد التحويلية) يمكّن من تحويل البنى الأساسية المعقدة جداً إلى سلاسل خطية بسيطة من الجمل البسيطة إلى حد بعيد، والتي تصبح بذلك تمثيلات خطية لهذه الأفكار المعقدة.

والسؤال الآن ما الوضع النفساني الخاص بهذه الأفكار المعقدة جداً التي أتحدث عنها؟ إنها واقعية نفسانياً على وجه التحديد، بمعنى أننا نستطيع أن نتعامل معها، وننقلها، وما إلى ذلك. غير أنها على وجه التحديد أيضاً غير موجودة كتمثيلات في الدماغ أوعلى الدماغ. والموجود هو التمثيلات الخطية البسيطة. فما الذي يعنيه أن تقول إنك تعرف شخصية دوروثيا في *ميدلمارش*، أو إنك تفهم معنى عبارة "الاقتصاد البريطاني" بعد قراءة مقال عنه؟ من المؤكّد أن قولك هذا لايعني أن في رأسك تمثيلاً جُمَلِيّاً كاملاً لواحدة من هاتين الفكرتين بكل تعقيدها، وإنما أن لديك ذاكرة خاصة بتمثيل خطي ما للفكرة في جمل متعاقبة كثيرة وهي ذاكرة تكفي لأن تستعيد أي جانب محدد تحتاجه من جوانب الفكرة وتعيد بناءه.

وباختصار، فإن الأفكار المعقدة هي معاني بنىً جُمَليَّة افتراضية، وليس بنى جملية واقعية؛ وقد تحوّلت هذه بدورها إلى سلاسل خطية من الجُمَل التي يمكن النطق بها فعلاً، أو كتابتها، أو تمثيلها في الدماغ. وتتمتّع سلاسل الجُمَل هذه باستقلال لافت عن أيّ ذات فردية واحدة. حيث يمكنها، مثلاً، أن توجد كحوار. ولقد سبق أن ضربت مثال المحادثة التي تبني فكرة معقدة عن كوبٍ من القهوة. ومثل هذه المحادثة تقتضي شخصين، إذ لن يكون للكلمات معنى على فمٍ واحد.

ويبقى أمرٌ أخير، هو أمر شائع تماماً مع أنه لا يزال غريباً في الوقت ذاته. وهذا الأمر هو أن من الممكن أن نشتق جزءاً من معنى جملة، ليس من جملة أخرى، بل من السياق الفيزيقي والاجتماعي الذي نُطِقَ فيه بهذه الجملة. فقد يشير أحدهم قائلاً: "من فضلك ..." حيث يكافئ هذا النطق، في سياقه، القول "من فضلك ناولني القهوة الموجودة هناك". فكيف يحصل ذلك؟ يمكن للمرء أن يجرّب هنا كل ضروب التفسير، ومستوياته؛ لكنني أرى الأمر مرتبطاً بظواهر سبق أن أشرنا إليها. فالفكرة المعقدة هي معنى شكل ألسني افتراضي (هو، تقريباً، الشكل الأساس لـ "من فضلك ناولني القهوة الموجودة هناك"). وذلك الشكل الألسني الافتراضي يُمَثّله، في هذه الحالة، نطق التعبير الواقعي "من فضلك" من جهة، والوضع السياقي الخاص بوجود قهوة هناك، هذا الوضع الذي يختبره كلا المساهمين في الحديث من جهة أخرى.

وبهذا المعنى، وبهذا المعنى فقط، يمكن القول إن العالم الفيزيقي والاجتماعي يصبح مُشَرَّباً باللغة؛ وإننا نعيش في عالم ألسني، وإنَّ من الممكن في بعض الأحيان للعالم الذي نعيش فيه أن يصدر إفاداتٍ ألسنية، أوعلى الأقل أن يملأ الفجوات في الإفادات الألسنية التي نُصْدرها. لكن ذلك بعيد كل البعد عن أيّ شكّ أو ارتياب بواقعية العالم. والسؤال المطروح هو لماذا يمكن للسياق الخاص بوضعٍ ما أن يقوم في بعض الأحيان مقام إفادة ألسنية؟ إن السبب الأساسي هو تمكّن الإفادات الألسنية في بعض الأحيان من أن تكون توصيفات حقّة للسياقات الخاصة بوضع من الأوضاع. فعبارة "من فضلك ..." يمكنها أن تعني في السياق المناسب "من فضلك ناولني كوب القهوة الموجود هناك" لأن من الممكن فعلاً أن يكون هناك فنجان من القهوة، وشخص يناول هذا الفنجان.

لقد تعمّدت أن أختار أمثلة تافهة أتناول من خلالها العلاقة بين المفاهيم المعقّدة والنصوص، والسياقات غير الألسنية، التي تُبنى فيها ويتمّ التعامل معها. لكن ذلك لا يعني أن خصائص اللغة التي تجعل ذلك ممكناً هي خصائص تافهة. بل أجدها، على العكس، أهم الخصائص التي تمتلكها اللغة البشرية، من وجهة نظر تطورية على الأقل، إذْ تُضاعف مالدى **الإنسان العاقل** من ذكاء فعّال. فالقردة، والكلاب، والدجاج لديها مفاهيم عن محيطها، بمعنى التمثيلات الذهنية التي يمكن أن تكون دليلاً للفعل. لكن الكائنات البشرية وحدها من يمكنه تشكيل المفاهيم بالغة التعقيد والتي تمثّلها سلاسل خطية من الجُمَل من جهة وسياقات الوضع من جهة أخرى. وهذه القدرة هي بمعنىً ما أكثر أهمية من الوظيفة الاتصالية التي تؤديها اللغة. فقبل أن يكون توصيل الأفكار المعقدة ممكناً، لابدّ أولاً وقبل كل شيء من تشكيل هذه الأفكار، عن طريق تمثيلها في كلمات من جهة وفي وضعٍ يُشار إليه من جهة أخرى.

وهكذا أعود أخيراً إلى كوب القهوة القذر ذاك؛ فالقارئ سيتذكره. إنه

ذاك الذي انسكبت فيه القهوة على الصُّحَيفة، التي فيها عقب
سيجارة مبلّل، عَمِلَ خبيصة رهيبة.

ووجهة نظري أنّ هذه العبارة الاسمية المفردة تكافئ دلالياً كل السلسلة التالية عسيرة الهضم من العبارات الاسمية والجمل.

فنجان قهوة. فنجان القهوة له صُحيفَة. القهوة مدلوقة في صحيفة فنجان القهوة. ثمة عقب سيجارة في القهوة التي اندلقت في صحيفة فنجان القهوة. عقب السيجارة، الموجود في القهوة التي اندلقت في صحيفة فنجان القهوة، مبلّل. عقب السيجارة المبلّل الموجود في القهوة التي اندلقت في صحيفة فنجان القهوة يعمل خبيصة رهيبة.

كانت صيغ شومسكي في العام ١٩٥٧ والعام ١٩٦٥ قد التقطت القواعد التكرارية، وطَمْرُ جملة داخل أخرى، بطرائق مختلفة قليلاً؛ كما أن المثال الذي قَدَّمْتُه يشير أيضاً إلى طريقة مختلفة قليلاً؛ وجميعها مختلفة عن عمل شومسكي في الثمانينيات، ومتّسقة معه. ولقد وددتُ أنا نفسي، في عام ١٩٦٥، أن أوسّع المبدأ الكليّ بحيث ننظر إلى أيّ عبارةٍ تطلق إشارةً عائدةً على أنها تدمج فيها كامل بنية العبارة السابقة التي تشير إليها هذه الإشارة. وهذا يعني أن لكلمة "**it**" في حواري السابق تمثيل أساس هو

(The) cup of coffee that asked you to pass me

كوب القهوة الذي طلبت منك أن تناولني إياه.

وحين نطبقّ هذه النظرية على نحوٍ متسّق يمكن أن نصل إلى ما دعوته مرّةً بـ "نظرية السياق التحويلية". وتقوم هذه النظرية على مبدأ مفاده أنه حينما تحتوي جملة من مقطع نثري على إشارة عائدة إلى جملة أخرى، فإنها تمتلك تمثيلاً أساساً **يحتوي** عملياً على التمثيل الأساس للجملة الأخرى. وإذا ما كانت الجملة تقف بذاتها، إنما قادرة على استنفاد محتوى جملة سابقة ما من السياق الخاص بالوضع، فإن من الجائز عندئذ **إقحام** البنية الأساس لتلك الجملة في بنية الجملة الحاضرة فعلاً؛ فتُخْلَق بذلك إشارة عائدة.

وهذه النظرية تفسّر أننا نستطيع استخدام أدوات التعريف والضمائر كي نشير إشارات عائدة في مقاطع نثرية، وكذلك أننا نستطيع استخدامها كي نشير إلى أشياء محددة في أوضاع ملموسة محددة. غير أن هذه النظرية تفضي إلى تعقيد مخيف في التمثيلات الأساس، وهي لم تَرُق إلا لقلّة قليلة من الألسنيين؛ على الرغم من أنني لاأزال مقتنعاً بصحتها. ولكنها ليست متكيّفة كما ينبغي مع النماذج السائدة في القواعد التحويلية، أو مع ألسنية لاكوف- جونسون المعرفية، بقدر ما هي متكيفة مع نظريات الستينيات؛ ويبدو لي أنها تتماشى بصورة ممتازة مع علم الدلالة التوليدي الذي كان قائماً حوالي عام ١٩٧٠.

إن السبب الأساسي الذي يدفعني إلى طرح هذه المشكلات في هذا الكتاب هو أن أبيّن ضروب الأسئلة التي يمكن مناقشتها فيما يخصّ النظرية الألسنية، في حين لا يمكن لنا حتى أن نطرحها في الألسنية السوسورية. غير أنّ الألسنية الشكلية الحديثة هي، ما أشرت، عاجزة تماماً عن أن تفسّر تلك الآثار والمفاعيل التي يمكن لناقد أدبي أن يلتقطها من نصّ. والمفارقة الساخرة حقّاً أنَّ نقّاداً، في الستينيات، مثل رولان بارت توجّهوا عامدين إلى الألسنية السوسورية بحثاً عن نموذجٍ لنقدٍ أدبي علمي جديد؛ وهذا ما يفسّر قليلاً سرعة انقشاع الوهم لدى بعضهم وتحولهم إلى مقاربات مناهضة للعلم، وهزلية على نحوٍ مقصود مما نَسِمُه في بعض الأحيان بسمة ما بعد البنيوية. (ثمة مناقشة لدور الطرافة أو الفكاهة في النظرية في بيشو ١٩٧٥ (الترجمة الإنجليزية ١٩٨٢) وهي مناقشة تنطوي على نقد ذاتي لافت. وبيشو هو مثال للباحث ذي التوازن القلق بين الألسنية ونظرية الخطاب الألتوسرية مدركاً نصف إدراك أن من غير الممكن لأي منهما أن تعمل وفقاً لمعايير الأخرى).

بيد أنّ شيئاً في هذا الفصل لن يرضي أولئك الأشخاص الذي يجدون مقاربة اللغة هذه خاطئة خطأً عميقاً برمّتها، ذلك أنها لا تفسّر ما الذي يجعل اللغة لغة، أو ما الذي يملأ المعنى بالمعنى. ولن يجد الهيدغري، واللاكاني، والديريدي فيما كتبته سوى تفاهة وضلال عن الهدف (لأن الهدف ميتافيزيقي وتأويلي وليس علمياً)؛ وكلّ ما آمل بأن أقنعهم به هو أن

سوسور التاريخي قد ضلّ هدفهم تماماً مثلما فعلت. وما لديهم، كعزاء مقابل ذلك، هو سوسور خيالي صنعوه بأنفسهم. وأحسب، أن ما من سجال علمي حول اللغة يمكن أن يترك أي أثر على مناهضي الميتافيزيقا المحدثين؛ إذْ يرون أن عملهم ينتمي إلى حقل آخر، وكما أرى حقل المثالية النصّية الأليسيّ.[1]

١– نسبة إلى أليس في القصة الشهيرة "أليس في بلاد العجائب". (م)

كتب:

دو سوسور، فرديناند a,b,c ١٩١٦ ، ***محاضرات في الألسنية العامة***. انظر الملحق من أجل طبعات هذا الكتاب وترجماته.

ليونز، ج ١٩٨١ ، ***اللغة والمعنى والسياق***.

غرانهام، أ. ١٩٨٥ ***الألسنية النفسية: موضوعات أساسية***.

لاكوف، ج. وجونسون، م. ١٩٨٠ ***الاستعارات التي نحيا من خلالها***.

هذه مداخل أولية إلى سلسلة واسعة من المقاربات المعقولة من الناحية الألسنية لكل من اللغة والمعنى والسياق وتشكيل المفاهيم، والبنية الأساس لمفاهيمنا، كما تدلّ عليها الاستعارات التي نستخدمها.

غريندر، جون ت. وإلْغِن، سوزان هايدن ١٩٧٣ ، ***المرشد إلى القواعد التحويلية***.

حتى طلاب النظرية الأدبية المتقدمين جداً يحتاجون إلى الاحتراس والحذر حين يحاولون فهم الألسنية عن طريق قراءة كتابات شومسكي، أو أيّ أحد آخر، تلك الكتابات الاستطرادية التي تتنقّل من موضوع إلى آخر. إن التعامل مع الألسنية هو بالأحرى كالتعامل مع الرياضيات التطبيقية، حيث عليك أن تكتب قواعد فعلية، وأن تقوم بتمارين جبرية يدوية كيما تفسّر المعطيات الألسنية تبعاً لهذه القواعد. وهذا يختلف تماماً عن عمل لاكان، مثلاً، حيث لم يكن للصيغة الجبرية سوى معنىً تصويري ولم يكن من الممكن إجراء الحسابات بها.

قراءات إضافية

الألسنية وسوسور: غاديه ١٩٨٦ ، سوسور a,b,c ١٩١٦ ، سوسور ١٩٦٧ ، هاريس، ر ١٩٨٧ ، ويلز ١٩٤٧ .

الألسنية والتركيب (النحو): شومسكي في مجمل أعماله، فودور وكاتز ١٩٦٤ ، غريندر وإلغن ١٩٧٣ ، هاريس. ر ١٩٤٧ ، رادفورد ١٩٨١ .

الألسنية وعلم الدلالة: كولومبو وترنر ١٩٨٩ ، فودور ١٩٨٠ ، كاتز وفودور ١٩٦٣ ، ليفنسون ١٩٨٣ ، سبيربر وويلسون ١٩٨٦ ، شتاينبرغ وجاكوبوفيتش ١٩٧١ .

الألسنية النفسية والمعرفية: غرانهام ١٩٨٥، هال وبيرسنان ١٩٧٨، لاكوف وجونسون ١٩٨٠، لاكوف ١٩٨٧.

المنطق واللغة: أوستن a,b ١٩٦٢، كارناب ١٩٣٧، كروزويل ١٩٧٣، مكّاولي ١٩٨١، باركنسون ١٩٦٨، رايشنباخ ١٩٤٧، ستال ١٩٦٥.

نظرات أخرى إلى اللغة: كوارد وإليس ١٩٧٧، كورزيبسكي ١٩٣٣، بيشو ١٩٧٥، سيلفرمان وتورو ١٩٨٠، سكينر ١٩٥٧، وورف ١٩٥٦. انظر أيضاً الفصل الثاني والفصل السابع.

من أجل العناوين والناشرين انظر قائمة المراجع الأساسية في نهاية الكتاب

الفصل السابع
المثالية الألسنية ونقّاد السبعينيات
بينيت، كريستيفا، كوارد ـ إليس، وثورة الكلمة

خلاصة

أقدّم هنا ثلاثة أمثلة من النظرية النقدية النمطية في السبعينيات، تلك النظرية التي تُبدي ما عرضته في الفصل السادس من سمات. أول هذه الأمثلة هو وَضْعُ طوني بينيت لسوسور في خدمة ضَرْبٍ من المثالية الألسنية الماركسية. وثانيها ما ترويه جوليا كريستيفا عن "الإكتشاف السيميولوجي" وتفضيلها هيدغر ومالارميه على الألسنية العلمية. أما ثالثها فهو محاولة كوارد وإليس تقديم توليفة سوسورية- ألتوسرية- لاكانية من جميع ضروب الفكر ما بعد البنيوي بغية إنتاج "ذات ثورية"، هي في حقيقتها ثورة الكلمة. أما الانتقاد الذي أُوَجِّهه هنا لهؤلاء المنظِّرين فهو انتقاد من وجهة نظر ألسنية، وليست ماركسية أو تحليلية نفسية؛ كما لو أنني أُكْمِل سجالات الفصل السادس العامة بتعليقات تفصيلية على مقاطع محددة.

١. طوني بينيت و"فلسفة سوسور"

لقد تبنّى كثير من النقّاد المحدثين شكلاً من المثالية الألسنية القائمة على سوء تمثّل لما جاء به سوسور. وسوف أستمدّ أمثلتي على ذلك في هذا الفصل من مصادر ثلاثة أعتقد أنها تمثّل لهذا الاتجاه؛ طوني بينيت، ما بعد الألتوسري؛ وجوليا كريستيفا، في دورها كنبيّة كانت لها كرامة في غير وطنها، وفي شرحها **الاكتشاف السيميائي** للإنجليز في عام ١٩٧٣؛

وروزالين كوارد وجون إليس، اللذان وضعا بالإنجليزية كتيّباً ربما كان أشدّ الأعمال نفوذاً في مجال اللغة والمادية. بيد أن شيئاً مما يلي لم يُقْصَد منه أن يكون نقداً شخصياً لهؤلاء الكتّاب، الذين لهم قيمتهم في رأيي. فحتى حين يتفوهون بالسفاسف، نجد أن لهذه السفاسف صفتها التمثيلية، وغالباً ما تكون مستمدّة من معلّمين أصليين مثل لاكان. كما أنني لاأحاول هنا تقديم عرض شامل لأعمالهم ككل، بل للعناصر "السوسورية" فيها وحسب، مما جادت به أعمال السبعينيات .

وطوني بينيت هو منظّر ماركسي تأثّر بألتوسر أيّما تأثر. إلا أنه، مثل الكثيرين غيره في هذه المدرسة، ينسب فلسفته إلى سوسور، مع أنها مستمدّة باعتقادي من نظرية ألتوسر المثالية في العلم. وبينيت (١٩٧٩) مصدر رئيس لمدرسة الماركسيين الذين قاموا بقطيعةٍ مع التقليد المميّز في علم الجمال الماركسي، وراحوا يزعمون أن على الماركسيين أن يحللوا النصوص دون أن يستخدموا مقولة "الأدب". والحقّ أن من الشائق أن نرى كيف يتحصّل بينيت على مذهبه من سوسور. فهو في كتابه *الشكلانية والماركسية* يتبنّى مثالية ألسنية مفاهيمية تخلط بين المعنى والمرجع:

> *حين نوجز تصوّر سوسور الأساسي على نحوٍ واضح وصريح نجد أنه تصور مفاده أن اللغة تدلّ على الواقع عن طريق إضفائها عليه شكلاً من التنظيم المفاهيمي المبنيّ ألسنياً . فقد رأى سوسور أن ما تدلّ عليه دوالّ اللغة - أي بنى الكلام الصوتية والرموز التي تمثّل لها في الكتابة- ليس أشياء واقعية أو علاقات واقعية وإنما مفاهيم الأشياء، ومفاهيم العلاقات، حيث يستمدّ كلّ دالّ معناه من علاقته بغيره من الدوال ضمن نظام من العلاقات تحدده اللغة ذاتها .*

من الواضح أن بينيت لم يفارق الصواب بعد؛ فمدلول سوسور مفهوم، وليس شيئاً واقعيا يُشَار إليه. بيد أنّ هنالك شيئاً من الغموض فيما يتعلّق بفكرة "التدليل" على الواقع.

حيث يبدو أن هذه الفكرة تقع لدى بينيت في مكان ما بين الإشارة إلى الأشياء ونقل الأفكار؛ الأمر الذي يفضي بسرعة إلى ضبابية في السجال:

إن "الأشياء" التي تتكلّم اللغة عليها ليست "أشياء واقعية" خارج اللغة، بل "أشياء مفاهيمية" متوضّعة في الداخل ضمن اللغة.

وهنا يقع بينيت في خلط. فأن "تتكلّم على" شيء يعني أن تشير إليه؛ وليست اللغة من يتكلّم على الأشياء، بل البشر، باستخدامهم للّغة. وهذا يعني أن الإشارة هي فعل كلاميّ؛ وأنها جزء من **الكلام**، بحسب مصطلحات سوسور. ومن الممكن تماماً أن نتكلّم على مجموعات من أجهزة التلفاز الواقعية، وأنا أعرف أناساً يفعلون ذلك طيلة الوقت. وأيّ فلسفة في اللغة تنكر إمكانية أن يشير متكلّم إلى أشياء واقعية هي فلسفة تنطوي على خطأ خطير.

صحيح أن استخدام عبارة "جهاز تلفاز" لا تشير إلى شيء فقط، بل تنقل أيضاً، أو تبني، أو تقدّم مفهوماً، هو المفهوم الخاص بأداة لتلقّي إشارات صُوَريّة مبثوثة من بعيد. وينبغي أن نميزها هنا بين علاقتين متميزتين منطقياً يشار إليهما عادةً بالاسمين اللذين جاء بهما فريج "المرجع" و"المعنى"، وهما علاقتان لا يمكن أن نخلطهما معاً بكلامنا على "أشياء مفاهيمية". وأنا أتساءل أيّ ضرب من "الشيء المفاهيمي" هو "جهاز التلفاز"، وكيف يختلف عن جهاز التلفاز الواقعي من جهة وعن مفهوم جهاز التلفاز من جهة أخرى؟

إن كلمة "ثور" لا تدلّ، تبعاً لمثال سوسور الشهير، على ثور واقعي، وإنما على مفهوم الثور؛ وهي قادرة على فعل ذلك بفضل علاقات التشابه والاختلاف التي تحدد موقعها بالنسبة للدوال الأخرى التي تشكّل الإنجليزية الحديثة.

هذا أيضاً صحيحٌ تماماً. فبالنسبة لسوسور، أن تدلّ يعني أن تكون مرتبطاً بمفهوم، أو أن تنقل مفهوماً، ولا يعني أن تشير إلى شيء.

ليس ثمة صلة جوانيّة بين الثور الواقعي وكلمة "ثور" يمكن بفضلها إنتاج معنى الأخيرة. فالعلاقة بين الدال والمدلول اعتباطية؛ أي أنها مسألة عرف.

يقع بينيت الآن في الخلط السابق ذاته بين المرجع والمفهوم. فما قال سوسور إنه اعتباطي هو العلاقة بين مفهوم الثور والنسق الصوتي /ثور/. ولم يَقُل أي شيء عن وجود علاقة، اعتباطية أو غير اعتباطية، بين النسق الصوتي /ثور/ والحيوان الفعلي. والتعبيرات الإشارية أو المرجعية هي، في العادة، المكان الذي تقوم فيه العلاقات بين الأنساق الصوتية والأشياء، بتوسّطٍ من المفاهيم. وهذا يعني أننا حين نتكلم على "الثور الموجود هناك" ينقل التعبير الإشاري أو المرجعي فكرة معقدة تحدد جزئياً ما يمكن لنا أن نستخدمه في الإشارة. ولا توجد علاقة مباشرة بين النسق الصوتي والحيوان الفعلي إلا حين تعطيه اسم علم، وحتى آنئذٍ، غالباً ما يتوسّط مفهومٌ ذاك النسق الصوتي؛ حيث يمكن لك أن تدعو الحيوان باسم "الأجعد" مشيراً إليه بصفة تميّز شعره.

ولأن بينيت ماديّ، فإنه يتنبّه ويحترس لموقفه هنا، ويحاول أن يحسّن فيه:

> *لا يعني هذا أننا ننكر وجود عالم واقعي خارج عباءة التدليل التي تلقيها اللغة عليه. بل يعني أن معرفتنا ذاك العالم وإحاطتنا به تتوسّطها على الدوام وتؤثّر عليها بنية مُنَظّمة تضعها اللغة حتماً بينه وبيننا. فالثيران موجودة. لاأحد يُنْكر ذلك. لكن مفهوم "ثور" كنمط محدد من ذوات الأربع الداجنة التي تنتمي إلى جنس البقر– وهو مفهوم نحيط من خلاله، في ثقافتنا، بـ "الثور الواقعي"– لا يوجد إلا كجزء من نظام للمعنى ينتجه ويعرّفه اشتغال كلمة "ثور" ضمن اللغة.*
>
> *(بينيت ١٩٧٩، ص ٤– ٥؛ المقاطع المقتبسة آنفاً هي مقاطع متوالية على نحو مباشر دون انقطاع)*

ما هو خاطئ في الجملة الأخيرة هو عبارة "لا يوجد إلا". ولو وَضَع بينيت مكانها عبارة "يوجد جزئياً" لكانت الفقرة بأكملها صحيحة. أما كما هي، فيمكن أن نستدلّ من هذه العبارة على أشياء كثيرة عن حياة بينيت ومساعديه في التحرير. فمن الواضح أنهم ليسوا

مزارعين أو لحّامين. وليس لهم أيّ علاقة مهما تكن بالعملية الاجتماعية الاقتصادية واسعة المدى التي نحيط من خلالها، في ثقافتنا، بـ "الثور الواقعي"، والتي هي المصدر الواقعي للمفهوم. كما أنهم لا يبدون أي اهتمام بهذه العملية، الأمر الذي يعني أنهم ليسوا ماديين، بالمعنى الماركسي لهذه الكلمة. بل ويمكن المضيّ إلى أبعد من ذلك والقول إنهم لا يشربون حساء ذيل الثور. أو على الأقل، إنهم يفعلون ذلك، إن كانوا يفعلونه، حين لا يكونون في وعيهم ودون أن يتيحوا له أن يشكّل أي جزء من مفهومهم الألسني الصرف عن هذا الحيوان صاحب الذيل. أما إن قاموا بنزهة في الريف يوماً، فإنهم يفعلون ذلك وأعينهم معصوبة. فلا يلتقون ثيراناً إلا في القصائد.

وينبغي أن أكرر هنا أنّني لا أُكِنُّ أيّ عداوة تجاه بينيت؛ بل أعتبره كاتباً ومفكّراً واضحاً بصورة استثنائية في تقليدٍ مليء بالكتّاب والمفكرين البعيدين عن الوضوح. إلا أنه مثالي ألسني، وإِنْ يكن مثالياً ألسنياً قلقاً ومرتبكاً. فهو يمهّد الأرضية لسجال ينتقل من اللغة والمفاهيم إلى الواقع، وينتقل خاصةً من تقليب كلمة "الأدب" إلى طبيعة الشيء الذي تشير أو لا تشير إليه هذه الكلمة. وهذه صفة تميّز التطور اللاحق لدى إتباع ألتوسر؛ ذلك أنّ الموقف الذي يتبنّاه بينيت هنا هو موقف ألتوسري وليس سوسورياً.

ولعلّ من المهمّ هنا أن نزيح النقاب بإيجاز عن السجال الألتوسري الذي يشكّل أساساً للموقف السوسوري المشوَّش. فألتوسر يري أنّ علماً كالفيزياء أوالماركسية يقوم من خلال قطيعة نظرية مع "الفهم الشائع" أو التصورات الإيديولوجية السائدة حيال موضوعه؛ ويرى أن العلم الجديد يبني موضوعاته المعرفية الجديدة الخاصة، التي لا يمكن استقصاؤها إلا بمناهج ذلك العلم. فالكيماويات لا تعنو للدراسة إلا بمناهج الكيميائي؛ والطبقات وأساليب الإنتاج لا تعنو للدراسة إلا بمناهج الماركسي. فلا سبيل إلى تفحّص موضوعات المعرفة الجديدة مباشرةً قبالة موضوعات واقعية موافقة، كما يعتقد التجريبيون. ولا لجوء إلى التجربة المباشرة، التي تكتنفها الإيديولوجيا.

وهذا يصحّ أيضاً على الماركسيين الذين يشتغلون على الأدب، ومن بينهم خاصة أولئك الألتوسريين الذين لم يكونوا قد تخلّوا بعد، وقت كتابة بينيت لكتابه، عن فكرة أن الأدب

موجود ويقدّم شكلاً من الإحاطة المعرفية بالواقع. فهم أيضاً كانوا بحاجة للقيام بقطيعة نظرية مع الفهم الشائع والإيديولوجيا البرجوازية. وكانوا بحاجة لأن يعرفوا أن الأدب، كموضوع للدراسة، ينبغي أن يُرى بوصفه شيئاً يبنيه منظّرو الأدب، ولا يعنو للدراسة إلا بمناهجهم وحدها. فهنا أيضاً ليس ثمة طريقة لمقارنة هذا الموضوع مع موضوع واقعي موافق يسبق وجوده وجود النظرية. ولا لجوء إلى التجربة المباشرة، التي تكتنفها الإيديولوجيا في حالة الأدب على نحو أوضح بكثير مما تكتنفها في حالة الاقتصاد أو الكيمياء (انظر إيغلتون ١٩٧٦).

وبينيت متأثّر كثيراً بالتناول الألتوسري للعلم، حتى إنه ينسبه إلى سوسور؛ وهو يورد (ص٤٧) ملاحظةً لسوسور تقول "ليس الموضوع سابقاً على وجهة النظر، ويبدو أن وجهة النظر هي التي تخلق الموضوع"، كما لو أن هذه الملاحظة هي التناول العام الذي يتناول به سوسور العلم. في حين كان سوسور يرثي في حقيقة الأمر لكون الألسنية لا تزال تبدو مختلفةً عن العلوم الأخرى؛ وكانت هذه الملاحظة جزءاً من سجال يرمي إلى القول إن اللسان كلّ مكتفٍ بذاته، ومبدأ للتصنيف، ونظام طبيعي؛ والأرضية الصلبة التي يمكن أن نضع عليها كلتا القدمين، كيما يكون لدينا علم واقعيّ. (سوسور ١٩١٦b، ص ٨- ٩).

ومن الواضح تماماً أن مناهضة ألتوسر المتطرفة للتجريبية لا طائل منها في مجال العلوم الطبيعية، فهي تجعل العالم المادي برمّته نتاجاً لخطاب علمي غير مدقّق؛ وهذا ضرب من المثالية الخطابية وليس ضرباً من المادية. غير أن الشيء ذاته ينطبق على الأدب. فأن تجعل الثقافة نتاجاً يصنعه محللو الثقافة هو موقف مثالي تماماً، مهما تكن أعمال هؤلاء الأشخاص ماديةً. ومع ذلك فقد تبنّى عدد من النقّاد هذا الموقف، متّبعين بينيت؛ بل وأسقطوا السجال الألتوسري بشأنه، إذْ أصبح ألتوسر الآن عتيق الطراز، وأحلّوا محله ألتوسراً "سوسورياً". والحقّ أنّ ما من فارق كبير يترتّب على ذلك، مادام السجال "السوسوري"، كما رأينا، ليس أكثر من إسقاطٍ لسجال ألتوسر على سوسور. والأمر عند اليسار أن سوسور يتردّد على النظرية الأدبية بهيئة شبح ألتوسر.

٢. جوليا كريستيفا و"الاكتشاف السيميائي"

٢- ١. رؤية السيميائية

كان مشروع سوسور الأشهر هو مشروعه في إقامة علمٍ عظيمٍ للدواليل عموماً، أو ما دعاه بالسيميولوجيا، أوالسيميائية كما يُدْعى هذه الأيام؛ علمٌ ينسج على منوال الألسنية، ولا تشكّل فيه هذه الأخيرة سوى جزء واحد وحسب. وما قدّمته الألسنية للسيميائية كان النموذج الخاص بنظامٍ يبرز فيه المعنى من القواعد والعلاقات الداخلية والتقابلات البنيوية الداخلية. أمّا ماقدّمته السيميائية للألسنية فكان اللوحة النظرية الواسعة التي يعمل ضمنها علم اللغة بحصر المعنى على إضفاء ضَرْبٍ من المعنى الإنساني العام. ولا تزال هذه النظرة قائمة لدى عدد كبير من السيميائيين بشأن العلاقة بين هذين المبحثين.

غير أنّ ثمة مناحٍ تختلف فيها رؤية سوسور كثيراً عن رؤية بعض أتباعه اليوم. فقد رأى في السيميائية فرعاً محدوداً وعلمياً، على الرغم من كونه فرعاً واسعاً جداً. فكان على هذا الفرع أن يكتب الكثير، شأن الألسنية. وكان عليه أن يدرس حياة الدواليل في المجتمع، ولا يقتصر على اللغة المنطوقة والمكتوبة، دون أن يُقْصَد منه أن يحلّ محلّ دراسة المجتمع أو السلوك الإنساني العام ويقوم بديلاً كاملاً لعلم النفس وعلم الاجتماع، أو أن يكون نظاماً فلسفياً علمياً، على الرغم من مكنوناته الفلسفية الواضحة.

وبالمقابل، فقد شكّل جزءاً من تاريخ السيميائية في الفترة الحديثة كلٌّ من الازدياد المطّرد في مقدار المزاعم التي أُطْلِقَتْ حولها والتغير في طبيعة تلك المزاعم. فقد تحولت السيميولوجيا (على أيدي بعض أنصارها وليس جميعهم) من استراتيجية بحث علمي إلى موقف فلسفي عام حول طبيعة الإنسان، أو حول افتقار الإنسان إلى هذه الطبيعة ريثما تبني له الشيفرات السيميائية هذه الطبيعة أو تلك. كما شهدت الفترة ذاتها هبوطاً معيناً في الاهتمام بالجانب العلمي من العملية، بل وهبوطاً في الإحاطة بتفاصيل النموذج الألسني الأساسي الذي ارتكز عليه في الأصل كلّ هذا الأمر.

وفي حين قدّم سوسور والتقليد البنيوي الذي سار على خطاه إسهامات كبيرة في علم الأصوات؛ فإن ديريدا (١٩٦٧c) شنّ هجوماً، مبرّراً بعض الشيء، على الطريقة التي قُدِّم بها علم الأصوات كضامنٍ لعلمية المشروع السيميائي. بل إن بعض السيميائيين المحدثين يخلّفون انطباعاً بأنهم قد تعلّموا علم الأصوات من ديريدا! وفي حين كانت السيميائية بكاملها مبنية على قياس مجالات السلوك الأخرى إمّا على البنى الداخلية المعقدة التي تبديها اللغة البشرية، أو على الوظائف المعقدة التي تقوم بها، فإن تضخّم المزاعم الخاصة بالسيميائية ترافق مع تقلّص الاهتمام بتقديم وصف وقائعي مُفَصَّل لتلك البنى أو تلك الوظائف. ولقد سبق لي القول إن بعض المقاطع الأشدّ اختلاطاً وتشوّشاً في التحليل البنيوي والسيميائي هي تلك التي لم يتضح، حتى لكاتبها، أي قياس هو المُتَّخذ، القياس البنيوي أم القياس الوظيفي.

لنأخذ هذا المثال من جوليا كريستيفا، مع أنه ليس الأسوأ بين الأمثلة المتوفرة. وسنقتبس هنا كامل الفقرة الأولى من مقالتها "النظام والذات المتكلّمة" (الذي نُشِر أولاً في *ملحق التايمز الأدبي* ١٢ تشرين الأول ١٩٧٣، وأُعيد طبعه في كتاب سيبيوك ١٩٧٥؛ وفي كتاب كريستيفا ١٩٨٦). لم أحذف شيئاً من هذه الفقرة، إلا أنني أقحمت فيها تعليقي الخاص على ما وجدته من نقاط خلط وتشوّش.

والحقّ أن أحداً لا يستطيع، كما تستطيع كريستيفا، أن يجمع أعظم الأفكار، وأعمق الانتقادات الموجَّهة لتصورٍ سائدٍ وأشدّها أصالة، إلى أخطاء أولية من النوع الذي يقع فيه طلاب السنة الأولى. ولكي نكون منصفين معها فإن من الضروري أن نستجيب على جميع المستويات في الوقت ذاته. ولذلك فقد ضمّنتُ كتابتي تعليقاتٍ لباحثين آخرين تطال جوهر الزعم الذي أطلقته هي وغيرها، إضافةً إلى إشارات سريعة خاصة بي تتعلق بتفاصيل عرضها لهذا الزعم.

> *مهما يكن التنوّع، وعدم الانتظام، والتفاوت في البحث الحالي في السيميائية، فإنّ من الممكن الكلام على اكتشاف سيميائي خاص ونوعيّ. فما اكتشفته السيميائية بدراستها*

"الإيديولوجيات" (الأساطير، والشعائر، والسنن الأخلاقية، والفنون الخ) بوصفها أنظمة دواليل هو أنّ القانون الحاكم، أو إذا أردتم، التقييد الأكبر الذي يؤثّر على أيّ ممارسة اجتماعية يكمن في واقعة أنها تدلّ؛ أي أنها تُفْصح مثل لغة. فكلّ ممارسة اجتماعية، إلى جانب كونها موضوع تحديداتٍ خارجية (اقتصادية، سياسية، الخ)، هي أيضاً محدَّدة بمجموعة من قواعد التدليل، وذلك بفضل واقعة وجود نظام للّغة، وأنّ هذه اللغة تنطوي على تمفصل مزدوج (دال/مدلول)؛ وأنّ هذه الثنائية تقف في علاقة اعتباطية مع المرجع وأنّ كل اشتغال اجتماعي موسوم بالانفصام بين المرجع والرمزيّ وبالانزياح من المدلول إلى الدال المتمادي معه.

تبدأ كريستيفا هنا بتحديد فعلي لوظيفة التدليل على أنها الإفصاح مثل لغة. ولذلك فإنها تؤسّس للخلط بين وظيفة التدليل والبنى الصوتية، والتركيبة (النحوية)، وحتى الدلالية، كما سنرى، في تناولها الاكتشاف الأساسي للسيميائية. (هذا التضافر بين الأفكار المثيرة والخلط التقني هو أمر نمطي في أعمال كريستيفا، وكذلك في أعمال البنيويين اللاحقين وما بعد البنيويين بصورة عامة وهو يفسّر الكثير من صفاتها المميزة أو نكهتها).

وتقيم كريستيفا بعد ذلك تمييزاً مهمّاً بين التحديدات الخارجية للأنظمة الثقافية وخصائصها الداخلية التي تشبه خصائص اللغة؛ لكنها لا تلبث أن تضيف إلى هذا خطأً ثانياً بشأن اللغة ذاتها، حيث ترى أن التمفصل المزدوج هو الاختلاف بين دال ومدلول. فمن سوء حظ كريستيفا أن ما يعنيه التمفصل المزدوج ليس هذا. ومصطلح "التمفصل المزدوج" مصطلحٌ يُستَخْدَم في الألسنية لكي يشير إلى واقعة أنّ التقابلات بين فونيمات مثل /b/ و/g/ تتميّز من التقابلات الدلالية بين كلمتين مثل "boy" و"girl". أما القول بأن "التمفصل المزدوج" يشير إلى الاختلاف بين الدال والمدلول فهو غلطة مضحكة بلهاء. والتمفصل المزدوج، بالمناسبة، ليس صفة أو خاصة لجميع أنظمة التدليل، وإنما واحدة من السمات الخاصة باللغة البشرية.

وتضيف كريستيفا إلى سوء الفهم المزدوج هذا سوء فهم ثالث، ألا وهو أنَّ "هذه الثنائية تقف في علاقة اعتباطية مع المرجع". فإذا ما كانت تحيل هنا إلى سوسور، فإنها ترتكب غلطة مضحكة بلهاء أخرى، لأن الاعتباطي عند سوسور هو العلاقة بين الدال والمدلول ضمن اللغة، لا العلاقة بين الزوج دال- مدلول والشيء الموجود في العالم غير الألسني الذي يشير إليه الدالول. وكما قلت، فإن مسألة المرجع لا تبرز، بحسب سوسور، إلا عندما تستخدم اللغة (بمعنى **اللسان**) في التكلّم أو الكتابة (**أي في الكلام**). وخطأ كريستيفا الثالث هذا يفضي إلى المثالية الألسنية رأساً.

أما تعميم كريستيفا الأخير فهو تعميم نمطي لديها، ولدى البنيوية الرفيعة الفرنسية، من حيث منظوره الذي يعكس ضرباً من جنون العظمة: "كلّ اشتغال اجتماعي موسوم بـ..."؛ وكذلك من حيث إحلاله مفاهيم ليفي شتراوسية أو لاكانية محلّ المفاهيم الألسنية: "الانفصام بين المرجع والرمزيّ والإنزياح من المدلول إلى الدال المتمادي معه". وسوف أتطرق إلى هذا الإنزياح المزعوم من المدلول إلى الدال حين أنظر في تأثير لاكان، لدى تعليقي على مقطع أقتبسه من كوارد وإليس أناقشه بعد قليل.

ولكي نكون منصفين مع كريستيفا ، لا بدّ من القول إنها نموذج للوضوح قياساً بكثير من شُرَّاح البنيوية المحترمين. كما أنَّ التميز الذي ترسمه- بين التحديد الخارجي والاشتغال الاجتماعي العام لإيديولوجيا من الإيديولوجيات، الأمر الذي يتناوله الماركسيون، وبين بنية هذه الإيديولوجيا الداخلية وطريقة اشتغالها الداخلية، الأمر الذي يصفه السيميائيون- هو تمييز مشروع ومهمّ، شأنه شأن التمييز الذي تحقق في رسمه بين ما يشبه بنية اللغة التركيبية (النحوية) والصوتية، التي يمكن حتى للأشياء غير الدّالة أن تمتلكها من حيث المبدأ، وبين ما يشبه اشتغالها الدالّ، الذي يمكن أن تمتلكه من حيث المبدأ حتى الأشياء التي لا تبدي أي تشابه بنيوي مع اللغة البشرية، كالكاتدرائيات واللوحات، على سبيل المثال.

ومن الطبيعي أن تجد أنك ما إن تجري التمييز بين البنية والوظيفة الدالّة حتى تبرز المشاكل الفعلية على الحدّ الفاصل. فمن الناحية المنطقية، نجد أن الصعوبة الفعلية تكمن في التمايز، أو العلاقة، أو التطابق بين البنى الدلالية - كتلك الخاصة بكلمة "aunt" والتي

تشتمل بمعنىً ما على المفاهيم "sister", "parent ", "of"– وبين العلاقات الدالّة، التي تدلّ من خلالها الكلمة "aunt" على "someone who is the sister of a parent".
بيد أن مثل هذه المشكلة لا يمكن حتى إلقاء الضوء عليها ما لم نكن قد أقمنا التمييز بين بنية اللغة ووظائفها المتنوعة.

وهذا الأمر، كما أراه، ليس مجرد حذلقة. فمن الأساسي أن تكون مثل هذه التمييزات واضحةً إذا ما أردنا للبنيوية السيميولوجية أن تعمل كنظرية في التفسير، لا أن تلمّح تلميحاً وحسب بطريقة بلاغية. والمشكلة في معظم العروض البنيوية التي تتناول هذه الأمور ليس ما تبتدعه من جنون العظمة وإنما ما تبديه من إبهام. فهي بإشاراتها الغائمة الضبابية إلى ضروب القياس والشبه مع الألسنية، تخفي عنا ذلك العمل المنطقي الصعب الضروري لإيضاح ما الذي يُفْتَرَض بضروب القياس والتشابه هذه أن تنطوي عليه، وكيف تنطوي عليه على وجه الدّقة.

٢- ٢ . نجاح مؤسساتي وإفلاس فكري

يمكن أن تكون كريستيفا مصيبة أيضاً بشأن اللوحة الواسعة التي ترسمها. فربما يكون ثمة "اكتشاف سيميائي" كبير وإن كانت لا تصفه على نحوٍ صائب بكلّ تفاصيله. ومن الطبيعي أن يفترض معظمنا أن الأمر كذلك في غياب شهادة بديلة. ولذلك فإنني أقتبس آراء اثنين من الباحثين ينتميان إلى معسكر الألسنية الخشنة، مع أنهما لا يتناولان كريستيفا نفسها وإنما ذلك النوع من العمل الذي تصفه:

> *كان تاريخ السيميائية القريب تاريخ نجاح مؤسساتي وإفلاساً فكرياً في الوقت ذاته. فمن جهة أولى، ثمة الآن أقسام سيميائية، ومعاهد، وجمعيات، ومؤتمرات، ومجلّات. ومن جهة أخرى، ثمة إخفاق السيميائية في الوفاء بما وعدت به؛ بل وتقويضها لأسسها على نحوٍ شديد في الحقيقة. ولا يعني هذا أننا ننكر ما أنجزه كثير من السيميائيين من عمل تجريبي قيّم.*

لكن هذا الأمر الأخير لا يعني أن الإطار السيميائي قد كان إطاراً خصباً ومنتجاً، فما بالك بأن يكون صحيحاً نظرياً، بل يعني أنه لم يكن عقيماً بالمرّة، أو أنه لم يتمّ الالتزام به على نحوٍ أمين في الممارسة.

توقّع سوسور " أن تكون القوانين التي تكتشفها السيميولوجيا قابلة للتطبيق على الألسنية، وأن تحيط هذه الأخيرة بنطاق محدَّد جيداً ضمن ركام الوقائع الأنثروبولوجية" (١٩٧٤: ١٦). وما حدث فعلاً هو أن البرنامج السيميائي قد أُخِذَ على محمل الجدّ وشُرِحَ بمزيدٍ من التفصيل، خلال العقود القليلة التي ازدهرت فيها الألسنية البنيوية. فقد قام ألسنيون مثل هيلمسليف (١٩٢٨؛ ١٩٥٩) وكينيث بايك (١٩٦٧) بتطوير ترسيمات اصطلاحية طموحة بوصفها أدوات لتنفيذ هذا البرنامج. غير أنّ ما من قانونٍ سيميائي له أهميته قد اكتُشِفَ في أي يوم من الأيام، فما بالك بتطبيقه على الألسنية ... وحين أصبح فهم بنية اللغة أفضل، أصبحت طبيعتها الـ sui generis لافتةً للانتباه أكثر. وأصبح الافتراض القائل إنَّ لجميع أنظمة الدواليل خصائص بنيوية متماثلة افتراضاً راسخاً أكثر فأكثر. ومن دون هذا الافتراض فإنّ البرنامج السيميائي لا يكون له إلا القليل من المعنى.

... لقد جرت محاولات شجاعة من قِبَل أنثروبولوجيين مثل ليفي شتراوس أو منظّرين للأدب مثل بارت لمقاربة الرمزية الثقافية أو الفنية بمصطلحات سيميائية. ولا شك أنهم ألقوا، في سياق هذه المحاولات، أضواءً جديدة على هذه الظواهر، ولفتوا الانتباه إلى كثير من ضروب الانتظام اللافتة؛ إلا أنهم لم

يقتربوا أيما اقتراب من اكتشاف شيفرة تشكّل أساساً لهذه الظواهر بالمعنى الدقيق للكلمة؛ أي نظاماً من الأزواج إشارة ـ رسالة، تفسّر كيف نجحت الأساطير والأعمال الأدبية في إيصال ما يتعدّى معناها الألسني، وكيف نجحت الشعائر والعادات في إقامة الاتصال أيّ اتصال.

(سبيربر وولسون ١٩٨٦، ص٧- ٨)

يا لها من أحكام قاتلة لعينة. "ما من قانون سيميائي له أهميته قد اكتُشِفَ في أي يوم من الأيام"؛ "البرنامج السيميائي ليس له إلا القليل من المعنى"؛ "لم يقتربوا أيما اقتراب من اكتشاف شيفرة تشكّل أساساً لهذه الظواهر بالمعنى الدقيق للكلمة"؟ واللافت هو أنّه من غير الواضح ما إذا كانت كريستيفا تعترض على أيٍّ من هذه الأحكام. وما أحسبه، على العكس، هو أنها ستنكر تماماً أن السيميائيين كانوا يبحثون عن تشفير سيميائي بهذا المعنى الدقيق للكلمة. بل ستمضي إلى أبعد من ذلك لتضيف أنَّ من الواجب على الألسنيين أيضاً ألا يبحثوا عن مثل هذا التشفير. فهي ترى في *أخلاقيات الألسنية* (كريستيفا ١٩٨٠) أن الألسنيين هم "القيّمون على القمع ومُعَقْلِنو العقد الاجتماعي في لحمته الأشدّ صلابةً (الخطاب)". وذلك لأنهم يضعون قواعد شكلية يستخدمونها في وصف الفرنسية أو الإنجليزية:

... ما تعنيه صياغة مشكلة الأخلاقيات الألسنية، أولاً وقبل كل شيء، هو إجبار الألسنية على تغيير موضوع دراستها ... وهذا ما سيجعل اللغة الشعرية موضوع اهتمام الألسنيين في سعيهم وراء الحقيقة في اللغة ... وعندها سأتكلم على شيء آخر غير اللغة؛ على ممارسةٍ ليست أيّ لغة محددة بالنسبة لها سوى الهامش ... وما ينطوي عليه هذا هو أنّ اللغة، وقابلية إضفاء الطابع الاجتماعي، تحدّدهما حدود مقبولة للجيشان، والانحلال، والتحول.

إنّ وضع خطابنا بالقرب من مثل هذه الحدود قد يمكّننا من أن نَهَبه تأثيراً أخلاقياً سائداً. وباختصار، فإن أخلاقيات خطاب ألسني قد تكون ممتزجة بنسبة معينة مع الشعر الذي تفترضه مسبقاً.
وثمة ألسنيّ حديث بارز يرى أنه لم يكن في فرنسا، خلال المئة عام الأخيرة، سوى اثنين من الألسنيين المهمين، هما مالارميه وآرتو. أما هيدغر، فهو لا يزال محتفظاً براهنيته، على الرغم من كل شيء، نظراً لانتباهه إلى اللغة و"اللغة الشعرية" بوصفها تفتّحاً للكينونة ... (كريستيفا ١٩٨٠، ص ٢٤ - ٢٥)

هكذا لا تعود الألسنية نموذجاً للسيميائية، بل النموذج المضاد. فما ينبغي أن نتطلع إليه هو حدوس مالارميه وآرتو وهيدغر الرومانسية حيال اللغة، وليس شكلانية شومسكي. هذه المواقف المحدّدة هي مواقف كريستيفا الخاصة. إلا أنها تمثّل للفكر "ما بعد البنيوي" تماماً عندما ترى - على أسسٍ إبستمولوجية، وأخلاقية، وسياسية- أنّ الغاية ليست أن نبحث عن قوانين ومبادئ، شكلية أو غير شكلية، وإنما أن نواصل مساءلة هذه القوانين والمبادئ. وأنا أشكّ في أن يكون مثل هذا الرأي قد ترك أثراً لدى سبيربر وولسون، كما أشك في أنهما يمكن أن يعتبرا كريستيفا زميلةً لهما في مشروعهما الخاص.

فهما أيضاً يجدان النموذج الألسني، نموذج الشيفرة، نموذجاً قاصراً لا يكفي لأن نقيم عليه تناولاً كاملاً لكلٍ من الاتصال والمعرفة والثقافة. لكنهما لا يردّان على قصور النموذج الألسني في وصف الظواهر غير الألسنية بركل النموذج الألسني المستخدم في وصف اللغات وإلقائه جانباً، وذلك لأنهما ألسنيان كفوءان، أي يعرفان حقيقةً بعض الوقائع المهمة المتعلّقة باللغة. وما يفعلانه هو تقديم مبادئ مُسَاعِدة؛ مبادئ الاستنباط، ومبادئ غريس الخاصة بمكنون الحوارات والأحاديث، ومبدأهما المحدَّد من الناحية التقنية الذي أخذا منه عنوان كتابهما، ***الصلة***. وهذه المبادئ هي ما يمكن أن يحيط بالظواهر المعقدة، متقدمةً بالتدريج وصولاً إلى بدايات الشعر في الصفحة ٢٣٦.

وما ألفت الانتباه إليه هنا هو الاختلاف في أسلوب المعرفة وفي النتائج. ذلك أن سبيربر وولسون يريدان تفسير الأشياء البسيطة أولاً، ثم التقدّم بالتدريج باتجاه الأشياء المعقّدة. وهما يأملان أن يلقيا بعض الضوء على الوظائف الشعرية للّغة إذا ما تمكّنا من تفسير الاستعارة، كما في مثالهما رقم ١٠٧ (الذي يصفانه بأنه "أكثر إبداعاً" قياساً بأمثلتهما من ١- ١٠٦):

Robert is a bulldozer

روبرت بولدوزر

أما كريستيفا فتريد أن تبدأ بمالارميه وآرتو وهيدغر، وتعتقد أن هؤلاء هم من يقدّم لنا فهما واقعياً للّغة. ولكن ليس من الواضح أنها تريد أن تفسّر أي شيء بالمعنى الميكانيكي المحدَّد الذي يعطيه سبيربر وولسون لفكرة التفسير.

لنرى كيف يتناول سبيربر وولسون (١٩٨٦، ص ٢٣٦) الاستعارة الشعرية:

> *بصورة عامة، كلما اتّسع مجال المكنونات الممكنة وازدادت مسؤولية السامع عن بنائها، كان أثرها شعرياً أكثر، وكانت الاستعارة إبداعيةً أكثر. والاستعارة الإبداعية الجيدة هي على وجه الدقة تلك الاستعارة التي يمكن المحافظة فيها على تشكيلة من التأثيرات السياقية وفهمها مهما كان المكنون الذي وضعه فيها المتكلّم دقيقاً. أما في الحالات الأغنى والأنجح، فيمكن للسامع أن يمضي إلى أبعد من سبر السياق المباشر ومداخل المفاهيم التي تنطوي عليها الاستعارة، فيتيح نطاقاً أوسع من المعرفة، ويضيف استعارات خاصة به كتأويلاتٍ لتطورات ممكنة ليس مهيّئاً لاستكشافها، ويضع يده أكثر فأكثر على أدقّ المكنونات، مشيراً إلى أنَّ من الممكن القيام بمزيد من المعالجة أيضاً. والنتيجة هي لوحة معقدة تماماً، على السامع أن يضطلع فيها بقسطٍ كبير من المسؤولية، في حين أنَّ الكاتب هو الذي*

قدح شرارة اكتشافها. والحقّ أنّ إدهاش استعارة إبداعية ناجحة أو جمالها يكمن في هذا التكاثف، في واقعة أن تعبيراً مفرداً كان قد استُخْدِمَ على نحو مهلهل هو الذي سيحدد مجالاً بالغ الاتساع من المكنونات الدقيقة المقبولة.

وينتقل سبيربر وولسون مباشرة إلى فلوبير؛ ويمكن للمرء أن يشعر فعلاً بأن تنظيرهما على ألفة مع فلوبير كما هو تنظير كريستيفا على ألفة مع مالارميه. إلا أن هذا الشعور قد يعني إضاعتنا الهدف، فتناول سبيربر وولسون هو تناول صالح لتفسير كيفية عمل اللغة في النصوص الحداثية بقدر صلاحه في تفسير كيفية عملها في نصوص القرن التاسع عشر الواقعية. أما كريستيفا فلا تفسّر شيئاً على الغالب، بل تثير مواقفاً عن طريق البلاغة، ومواقفها أقرب إلى الحداثة الأدبية من مواقف سبيربر وولسون. ذلك أن ما بعد البنيويين لا يفسّرون النصوص الحداثية؛ بل ينتجونها في معظم الأحيان.

وما أريد قوله هنا هو إن ثمة عالماً من الاختلاف والتباين في المواقف الأساسية، وفي الغايات، بين النموذج الفكري الذي يعمل وفقه العالِم المجتهد الباذل غاية العناية والجهد الذي يرغب في بناء نظريات صائبة تطال ظواهر معقدة مثل الدلالة، أو الاستعارة الشعرية، وبين النموذج الذي يعمل وفقه ثوريّ الفكر، الذي يرغب في أن ينخرط في مساءلة الدالول مساءلةً باهرة لانهاية لها. (كريستيفا ١٩٦٩، ***Semeiotike***)

والحقّ أن هذا الضَرْب من الثورة يستوقفني بوصفه مثالياً تقف وراء مثاليته تلك الأسباب ذاتها التي وجد ماركس أنها تقف خلف مثالية الهيغليين اليساريين الذين يقومون بثورات في الرأس ويفترضون أن الواقع لابد أن يمتثل لها. أما سبيربر وولسون فيبدوان لي على حقّ سواء في القضية العامة الخاصة بالنجاح الفكري للسيميائية أو في القضية المحددة أكثر الخاصة بكيفية عمل الشعر. أما ما تتميّز به كتابتهما من خاصية "مُحَوسَبَة" بعض الشيء - حيث يشيران إلى التفكير بوصفه "معالجة"- فهي خاصية أجدها جذّابة تماماً. وبعبارة أوضح، إنهما الوريثان الحقيقيان لسوسور، ويسهمان فعلاً في علم السيمائية الذي يشكّان بوجوده.

٣. توليفة كبرى: اللغة والمادية

٣- ١. انهيار الألسنية وتحولها إلى نظرية الخطاب

لو حكمنا على كتيب كوارد وإليس *اللغة والمادية* الصادر عام ١٩٧٧ تبعاً للمعايير المؤسساتية فلابدّ أن نجد فيه واحداً من أهمّ الكتب الفكرية التي صدرت في بريطانيا. فقد وجدتُه ضمن المناهج الدراسية لعشرين مؤسسة، على الرغم مما فيه من صعوبة في الأسلوب كفيلة بأن تثير صدود الطلاب. ويُضَاف إلى ذلك أن الكتاب مؤثّر من الناحية الفكرية؛ ويكفي لاعتباره إنجازاً مهماً أنه جمع معاً كلاً من سوسور وليفي شتراوس والسيميولوجيا البارتية والماركسية الألتوسرية والتحليل النفسي اللاكاني، واستطاع أن يبني، بالإنجليزية وفي عام ١٩٧٧، نظاماً واحداً منهم معاً.

والمزية الأساسية لهذا الكتاب هي أنه ينقل إلى الإنجليزية بعضاً من المواقف الرئيسة التي اتّخذتها جوليا كريستيفا وجماعة ***Tel Quel***. ويبدو بشكل خاص أنّ مؤلّفي هذا الكتاب قد استمدّا فهمهما للألسنية في معظمه من جوليا كريستيفا، وإن يكن ثمة أيضاً ذلك التأثير المباشر للاكان. ومن سوء الحظّ أن لاكان من بين المفكرين الفرنسيين الكبار جميعاً هو مَن أساء فهم الألسنية أو أساء تمثّلها على نحو عميق. وهو، أكثر من أي أحد آخر، مصدر ذلك "التحوّل إلى الدالّ" الذي تتحدث عنه كريستيفا. والحقّ أنّ أي تمثيل لموقف لاكان مُقْتَطَعٍ من سياق التحليل النفسي ومولجٍ في الألسنية العامة من الممكن أن يبدو جاهلاً وأبلهاً تماماً، كما يحصل حين تأخذ عمل لاكان بصورة حرفية وتجد أنّ لا مفرّ للمعنى من أن يكون مبنيّاً من فونيمات متصلة بالقضيب (الفالُس).

وغاية *اللغة والمادية* هي تقديم نظرية مادية في اللغة. وكلمة "مادية" في هذا السياق لها معنى سياسي. فهي تعني مادية ماركسية، أي مادية الممارسات المادية. وهي مادية ينبغي التمييز بينها وبين المادية الميتافيزيقية، التي هي، كما أَفْتَرِض، تلك المعرفة البسيطة بالمادة بوصفها الأشياء الأساسية في الكون، دون التوصّل إلى أيّ نتيجة تخصّ الممارسة البشرية. كما ينبغي التمييز بينها وبين المادية الميكانيكية، التي ترى، كما أَفْترض، أن الكائنات البشرية ذاتها عبارة عن آلات، وجزء من نظام ميكانيكي، ولذا لا يمكنها أن تعمل على تغيير النظام.

أما المادية-الديالكتيكية فقد افتُرِضَ على الدوام أنها تُظْهِر الإنسان بوصفه جزءاً من العالم المادي من جهة وعاملاً فاعلاً في تغييره من جهة أخرى، إلا أن كيفية التوفيق بين هذين الأمرين وإمكانية ذلك لم تكن واضحةً في أي من الأيام. لكن كوارد وإليس يعتقدان أنّ نظريةً مادية في اللغة يمكن أن تنجز هذا العمل الفذّ، ولذلك فإنهما يتبنّيان تعريفاً واسعاً للغة يشتمل على كلّ ما يُعْمَل فيها بوصفه وجهاً من اللغة ذاتها. "لأنّ جميع الممارسات التي تؤلّف كلاً اجتماعياً تحدث في اللغة، فإن من الممكن أن نعتبر اللغة ذلك المكان الذي يُبنى فيه الفرد الاجتماعي. وبعبارة أخرى، فإن من الممكن النظر إلى الإنسان بوصفه لغة، نقطة التقاطع بين الاجتماعي والتاريخي والفردي" (كوارد وإليس ١٩٧٧، ص ١).

يبدو أن لدى كوارد وإليس قناعة بأنهما إذا ما استطاعا، بالاتكاء على التحليل النفسي اللاكاني ذي التوجّه اللغوي، تناول الكيفية التي تُنْتَج بها الذات الإنسانية تناولاً "مادياً"، فإن ذلك سيحلّ المشكلة الفلسفية المتعلّقة بالكيفية التي يمكن أن يُقَال بها، من ضمن إطار مادي، إنَّ هذه الذات تمارس الفعل. وهما يستمدان هذه القناعة من ألتوسر، إلا أن من الصعب تماماً على المرء أن يشاركهما إياها ما لم يقتنع بأن مفهوم الفعل الإنساني برمّته هو ضَرْبٌ من الوهم، فلا يبقى سوى سؤال واحد مهم هو كيف يولد ذلك الوهم. وباختصار، فإن كوارد وإليس لايطرقان المشكلة الفلسفية فعلياً، بل يطرقان مشكلة تقنية هزيلة وحسب هي الدور الذي تلعبه اللغة في تكوين النَفْس، أو "الذات".

والمشكلة التقنية الأساسية التي يوجها كوارد وإليس في مشروعهما هي تلك المشكلة ذاتها التي واجهها لاكان في مشروعه؛ مشكلة أن اللغة كما يراها الألسنيون لن تخدمهما كما ينبغي، سواء لأغراض فلسفية أو تحليلية نفسية أو سياسية. وهذا ما يضطرهما لأن يمضيا عبر نظرية اللغة، متخليين عن كل ما يبدو لهما غير مناسب أو يقف في طريق مشروعهما. ومن حسن حظهما أنهما لا يعرفان الألسنية بما يكفي لأن يميّزا تلك الأدلة التي تقف في تضاد مع كل خطوة من الخطوات التي يخطيانها. ولذا فقد أمكنهما أن يجعلا من سوسور راديكالياً، أو بعبارة أدقّ، أن يفككا نظريته ويستبدلانها بنظرية أبسط بكثير، هي "الخطاب" أو "نظرية الدالّ".

وتتمثّل الخطوة الأولى التي يخطوها كوارد وإليس بدكّ ثلاثة من التمييزات ثنائية الاتجاه المختلفة تماماً – **اللسان/الكلام**، التزامني/التزمّني، التركيب/التبديل- وتحويلها إلى "صيغتين مسيطرتين من صيغ التحليل":

> *إحداهما تحلل الشكل البنيوي في أيّ لحظة محددة، من حيث الاستبدالات الممكنة ضمنه، وتحلل حالة محددة من حالات اللغة. وهذا التحليل للتبديل هوتحليل تزامني لما هو قائم في لحظة معينة أو خلال حقبة معينة. أما الصيغة الثانية من صيغ التحليل فتحلّل التراكيب الفعلية المتولّدة، والسلاسل الدالّة الناتجة، والكلام. وهذا التحليل للتراكيب هوتحليل تزمّني لما يتكشّف بمرور الزمن.*
>
> *(كوارد وإليس ١٩٧٧ ، ص ١٤)*

ولا شك أن هذا الكلام ليس سوى غلطة بلهاء ثلاثاً. فالتمييز الأول، بين **اللسان والكلام**، هو التمييز المنطقي بين لغة ما – كالإنجليزية، مثلاً- في أيّ فترة من الفترات، وبين ضروب التكلّم أو الكتابة بتلك اللغة. والتمييز الثاني، بين التزامن والتزمّن، هو تمييز بين طريقتين في دراسة **اللسان**. حيث يمكن لك أن تكتب قواعد الانجليزية الحديثة أو الانجليزية القديمة فتقدّم دراستين تزامنيتين لـ **اللسان**. أو يمكن لك أن تكتب دراسة تاريخية تتناول التطور الحاصل من الإنجليزية القديمة إلى الإنجليزية الحديثة، فتقدّم دراسة تزمّنية. أما التمييز الثالث، بين التبديل والتركيب، فهو تمييز مرسوم **ضمن** الدراسة التزامنية لـ **اللسان**. ففي الانجليزية ثمة خيارات تبديلية للفعل، أو الاسم، أو الشكل القواعدي، أو سواها؛ مثل "I" و" you" و"he" أو "am" و"are" و"is". وثمة أيضاً سلاسل تركيبية مثل"I am" و "you are" و "he is". وكلّ منها تزامنية! وهذا يعني، أن الحالة التزامنية للغةٍ من اللغات يحددها عدد من العلاقات التركيبية وعدد من العلاقات التبديلية.

وما من جَمع خاص للتراكيب والتزمّن و**الكلام** من جهة، وللتبديل والتزامن و**اللسان** من جهة أخرى. وما ضلّل كوارد وإليس هنا هو أن إحدى هاتين المجموعتين تبدو وكأن لها عاملاً زمنياً مرتبطاً بها بخلاف المجموعة الثانية. إلا انهما لا ينظران إلى اللغة على نحو ملموس وعياني بما يكفي لأن يدركا الفرق في العوامل الزمنية القائمة. فقد تدوم حالة تزامنية خاصة بلغة ما حوالي خمسةً وعشرين عاماً فَرَضاً ؛ أي جيلاً كاملاً من الناطقين بها ؛ وإنْ كان معدّل التغيير يتباين قليلاً. وبالمقابل، فقد تغطي دراسةٌ تزمّنيةٌ التغيرات الحاصلة في مجرى مئتين من الأعوام، أو ألف منها.

ومن المفترض أن يدوم **كلام** إنسان ما طيلة حياته، إلا أن تكلّماً يتكلمه فرد من الأفراد أو حديثاً يجريه لا يستغرق أكثر من فترة تُقَاس بالدقائق، كما أنّ قطعة بالغة الطول من **الكلام**، ككتاب مثلاً، تحتاج إلى أسابيع لقراءتها. أمّا **اللسان** فهو غير زمنيّ بالطبع. ولذلك فإن هذا هو أيضاً حال كلّ من التركيب والتبديل، إذْ أنهما مجرد وجهين من أوجه **اللسان**. غير أنك حين تتكلّم بلغة ما، فإن معظم التراكيب قد تستغرق أقلّ من ثانيةٍ، لتُقَال. والزمن يعني شيئاً مختلفاً جداً بالنسبة لهذه الأشياء المتباينة في حجمها، وما من طريقة يمكن بها للمرء أن يطابق بين تاريخ لغة من اللغات، وشخص يتكلّم بتلك اللغة، وبناء لغوي واحد يستخدمه، ويدعو هذه الأشياء جميعاً سلسلة من الدوال.

غير أن كوارد وإليس يريان أن ذلك ممكن كما يبدو، خاصة وأنه ضروري لخطوتهما التالية. فبعد أنّ دكّا ستة حدود وحوّلاها إلى حدّين اثنين، راحا يشعران أن التمييز بين الإثنين لا يزال أمراً بالغ القسوة، ويضفي شيئاً من الغموض والإبهام على عملية إنتاج المعنى. فتقسيم اللغة الصارم عند سوسور

> *... إلى بنية تزامنية وتغيّر تزمّني يضفي غموضاً على اكتشافه الأساسي أنَّ إقامة الدلالة من خلال عملية الاختلاف ليس أمراً سكونياً، بل عملية متواصلة من الإفصاح عن مدلولات جديدة بواسطة السلسة الدالّة ... إنّ السلسة الدالّة هي التي تنتج سلسلة المدلولات. وهكذا، تصبح اللغة إنتاجاً لا يتوقف قطّ.*
> *(كوارد وإليس ١٩٧٧، ص ٢٢)*

وهما يعتبران هذا إعادة تفكير جذرية بتقسيمات سوسور الثنائية، وهما محقّان في ذلك؛ فمفهوم السلسة الدالّة لا معنى له بين المصطلحات الألسنية. أهو لسان أم كلام ؟ أهو مبدأ للتنظيم البنيوي أم أي تعبير في لغةٍ ما ؟ أم ماذا؟ ما يقولانه هو أن فكرتهما هذه قد أتت من النظر في نصوص طليعية وفي خطاب اللاوعي.

٣- ٢ . خطاب اللاوعي

دعونا نلقي نظرةً على خطاب اللاوعي، بطبعته اللاكانية، التي يعرضها كوارد وإليس في كتابهما ويقدّمانها بوصفها الطبعة المُتْقَنة النهائية من نظريتهما. ما نلاحظه هو أن لاكان يُسْقطِ المدلول إلى حدٍّ بعيد، ولا يُبقي إلا على سلاسل الدوال وحدها.

> *وحدات الدالّ خاضعة لشرطٍ مزدوج:*
> *(١) ردّها إلى سماتها المميّزة، أي الفونيمات. [لعل لاكان وكوارد وإليس لا يدركون أن السمات المميزة ليست فونيمات]. وهذه ليس لها حالة ثابتة أو سكونية، وإنما هي جزء من النظام التزامني الذي تتميّز من خلاله الأصوات واحدها عن الآخر في لغة معينة. وهذا ما يدفع إلى رؤية الحرف بوصفه بنية الدالّ التي تتخذ طابعاً محلياً أساسياً.*
> *(٢) اجتماع الوحدات تبعاً لنظام مغلق؛ الأمر الذي قاد لاكان لأن يطرح ضرورة أساس أو طبقة سفلية يدعوها السلسلة الدالّة. (كوارد وإليس ١٩٧٧ ، ص٩٧)*

وأين يأتي المعنى في كل هذا ؟ ما الذي يجعل دالاًّ يدلّ؟ ما يقدّمه كوارد وإليس في هذا الصدد هو اقتباس حرفيّ من لاكان، بكلّ حيويته ووضوحه المميّزين: "إن سلسلة الدالّ هي المكان الذي يلحّ فيه المعنى، غير أنّ المعنى الذي تقدر عليه سلسلة الدالّ في تلك اللحظة لا"يكمن" في أي من عناصرها" (ص ٩٧). فالمدلول ينزلق تحت السلسة الدالّة ولايتثّبت عليها في كلّ نقطة وإنما بواسطة أزرار يضعها المنجّد هنا أو هناك مصادفةً، كما تقول عبارة

لاكان. وما فهمته من قراءتي لاكان هو أن المدلول لا يمكن أن يكون سلسلة دالّة أخرى إلا في اللاوعي وحده وليس في الوعي.

والحقّ أن السلسلة الدالة تتمتّع بقدراتٍ مدهشة قياساً بالبنية البسيطة التي تملكها. فهي مسؤولة عن كل من العقل الواعي واللاواعي، وعن بناء الذات، وعن المعنى بوجه عام. أما علاقتها بالعالم الموضوعي فلست متأكّداً منها، لأن من الصعب أن نجد عالماً موضوعياً في شركة لاكان؛ فهو ليس لديه سوى ثلاثة مقولات كيانية (أونطولوجية) هي الخيالي والرمزي والواقعي. وهذا الأخير، الواقعي، هو ما لم يُضْفَ عليه الطابع الرمزي، هو غير المُرَمَّز، والمستحيل.

وأتوقف هنا لأشير إلى أمرٍ واضح (مع أن بعض اللاكانيين ينكرونه) وهو أننا قد خرجنا تماماً من ميدان العلم الألسني، ورحنا نُعنى بما في الوضع التحليلي النفسي من استعارات حيّة وناشطة. فعبارة "المدلول ينزلق تحت السلسة الدالة" تتوافق، برأيي، مع واقعة أن المريض الخاضع للتحليل يقول سلسلةً من الأشياء، في حين تكون في لاوعيه سلسلة أخرى مختلفة تماماً، وما من صلة تربط هاتين السلسلتين معاً سوى الصلة القائمة على المصادفة (زرّ المنجّد). وربما كان في هذا نصيحة مفيدة للمحلل النفساني، بيد أنه ما من سبيل لرؤية ذلك بوصفه نظرية عامة في المعنى. كما أنه من غير الواضح أن اللاكانيين في معظمهم يريدون مثل هذه النظرية.

ويعتقد كوارد وإليس أن نظريتهما الجديدة قد محت آثار مثالية سوسور برمّتها، وأنها مادية بصورة وافية. لكن الحقيقة شيء آخر مختلف تماماً. فنظرية سوسور تعزو إلى اللغة بنية معقدة، وقدرات زهيدة ؛ وتسلّم بوجود عالم موضوعي أمكن لنا أن نضع لغة تشير إليه، وتُستَخْدَم فيه من قبل أناس تلعب اللغة دوراً في تنقية عقولهم وتشكيلها، دون أن تبنيها كلها. أما النظرية الجديدة فتهب اللغة بنيةً أبسط بكثير، وقدرات تكفي لبناء عالم دون أن تكتفي بالإشارة إليه، كما تبني عقولاً دون أن تكتفي بأن تستخدمها هذه العقول. ومثل هذه النظرية تشبه تلك النظريات المثالية التقليدية التي يُبنى فيها العالم بالعقل. ولو اقتصرت هذه النظرية على أن إنتاجية السلسلة الدالة تبني عالماً داخلياً، أو ذاتاً، لما كان ذلك مثالياً، على الرغم من كونه شديد البعد عن المنطق (مادامت السلسلة الدالّة مجرد سلسلة من الفونيمات تربطها علاقة غامضة تماماً مع دالّ سيّد، هو صورة القضيب

"الفالُس"). أما حين تبني السلسلة الدالة العالم الموضوعي، فذلك يعني أننا أمام نظرية مثالية وضَرْب من السحر اللغوي في الوقت ذاته.

إن ما يريد كوارد وإليس أن يبيّنانه، وأعتقد أنهما قد تمكّنا من تبيانه، هو أنّ التفكير لا يجري مستقلاً عن الكلمات وغيرها من الدواليل، وإنما يقوم من خلال جمع سلاسل من الأجزاء الدالّة (الصور الصوتية) الموجودة في تلك الدواليل ووضعها معاً. أما ما يخفقان في رؤيته فهو أن هذا الشيء لا يتعارض قطّ مع النظر إلى هذه الدواليل كجزء من لغة. والحقّ أن النظرية المادية في التفكير تقتضي مثل هذا الافتراض إذا ما أُريد لها أن تعمل عملها. بل إن نظرة مادية إلى العالم لاتواجه أيّ صعوبة في تقبّل مثل هذا الافتراض؛ فليس على المرء سوى أن يفترض أن اللسان المعني مخزون بشكل فيزيقي في دماغ من يتكلّم هذه اللغة، شأنه شأن برنامج حاسوبي مخزون في حاسوب. والمفارقة المضحكة هي أن كوارد وإليس قد يعتبران أن هذا شكلاً ميكانيكياً من المادية ويرفضانه باسم مادية من النوع الماركسي.

كتب:

إيغلتون، تيري ١٩٧٦ ***النقد والإيديولوجيا .***

هوكس، تيرنس ١٩٧٧ ***البنيوية والسيميائية .***

كوارد، روزالين وإليس، جون ١٩٧٧ ***اللغة والمادية: مستجدّات في السيميولوجيا ونظرية الذات .***

بينيت، طوني ١٩٧٩ ***الشكلانية والماركسية .***

بيلسي، كاترين ١٩٨٠ ***الممارسة النقدية .***

ويدوسَنْ، بيتر (محرر) ١٩٨٢ ***إعادة قراءة الإنجليزية .***

إيغلتون، تيري ١٩٨٣ ***نظرية الأدب: مَدْخِل .***

تمثّل هذه الكتب مدرسة نقدية يمكن أن ندعوها، دون أن نجافي المنطق، بـ "الأرثوذكسية البريطانية الحديثة" ؛ فأعمالهم تُعَلَّم في جميع المناهج الدراسية الخاصة بالنظرية بما في ذلك منهاجي. وأعضاء هذه المدرسة غالباً ما يرون أنفسهم، لأسباب تفوتني، متمردين يواجهون مؤسسة قوية. أما قراءة أعمالهم فسهلة جداً، باستثناء إيغلتون (١٩٧٦) وكوارد وإليس.

سبيربر، دان وودردر ولسون ١٩٨٦ ***الصّلة .***

كريستيفا، جوليا ١٩٨٦ (تحرير توريل موي) ***مختارات كريستيفا .***

إنه لاختبار شائق أن نحاول وضع كتاب سبيبر وولسون في الرأس ذاته مع مقالات كريستيفا في الألسنية، والسيمائية ، والنصّية، وأن ننجح في ذلك، فنضع العلم واللاعلم معاً. انظر ماكتبناه في هذا الفصل عن التعارض بين المشروعين.

من أجل مزيد من القراءة أنظر قائمة الكتب في الفصل السادس.

الفصل الثامن
نحو نظرية واقعية في الأدب
العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية،
التاريخ الأدبي الموضوعي والقيم الأدبية الوظيفية

خلاصة

غالباً ما تعمّم النظرية الراهنة خطاباتها النقدية –النسوية والمناهضة للعنصرية والمناهضة للإمبريالية والمناهضة للرأسمالية والمناهضة للميتافيزيقا الخ– فتجعل منها مزاعم مناهضة للإبستمولوجيا. ومثال على ذلك زعم هذه النظرية أنّ "الحقيقة" شيء تنتجه علاقات القوّة، أو أنّ المعنى نتاج للتأويل. وهذا ما يشكّل أساس هجوم فلسفي واسع على مفاهيم العقلانية والموضوعية والحقيقة المتجردة عمّا هو شخصي. ويبدو أن ما بعد الحداثيين يرفضون مجرد فكرة وجود نظريات عامة. كما استطاعت تلك النسبية السائدة في الدراسة الأدبية، والتي يُنْظَر إليها كمسلّمة أو بداهة، أن تجعل من الفكرة التي تقول بإمكانية وجود ظواهر موضوعية يمكن تفسيرها فكرةً غريبة، بل وقمعية. ولذلك فإن هذا الفصل لن يُكَرَّس لمجابهة ما بعد الحداثة هذه، ولا لمساجلة الخطابات التي وردت آنفاً، بل سيهاجم النسبية.

يرى هذا الفصل أنّ المشكلة الأساسية في النظرية الأدبية هي تفسير السبب الذي يدفع الملايين من البشر لأن يضفوا على نصٍ ما المعنى ذاته بصورة تكاد أن تكون متطابقة تماماً، فما من قارئ لإيان فيلمنغ إلا ويحسب أنّ الكتب التي تحكي عن جيمس بوند هي قصص جاسوسية، لا كتباً في الكيمياء الكهربائية، على سبيل المثال. كما ينظر هذا الفصل إلى

حالات عدم اليقين المتنوعة في التأويل، وإلى تشكيلة أحكام القيمة، والسلسلة اللانهائية من الطرائق التي يمكن بها قراءة نصوص أخرى في أحد النصوص، بوصفها أموراً هامشية، على الرغم من وجودها ومن أهميتها. وهو يدافع عن مقاربةٍ للنظرية الأدبية بنّاءة وقادرة على التفسير – و"علميةً" تالياً– في حين يُبْدي عنايةً أقلّ بمناهضة تلك الميتافيزيقا التي تدافع عن اللاحتمية أو حرية الإرادة والاختيار. وهو يضع تلك المقاربة في إطار فلسفي. ويرى أن مواقف نسبية معينة –كالموقف الذي يقول إن المعنى هو على الدوام نتاج للتأويل لاأساساً له– هي مواقف بعيدة عن التماسك؛ كما يرسم بإيجاز الخطوط العامة لبعض الإمكانيات المتاحة أمام نظريات موضوعية في البنية والمعنى، بل وفي القيمة أيضاً، ضمن حدود معينة.

١. إفلاس الفلسفة الذاتية

لقد قام معظم هذا الكتاب إلى الآن على نيّة الهدم، حيث حاولت أن أعرض عرضاً مُنْصِفاً تلك النظريات العديدة التي أوصلتنا إلى الخطاب النقدي الراهن، والتي لاتزال تشكّل الأساس الذي يقوم عليه هذا الخطاب، مبيّناً في الوقت ذاته ما أعتقده من خطأ هذه النظريات الفادح. ولايعني هذا أنّ المشروع النظري الكبير كان خاطئاً هو ذاته. فالميزة العظيمة في النظريات الفرنسية (بصرف النظر عمّا يراه المرء في نتائجها) تمثّلت في أنها وضعت على جدول أعمال الدراسات الثقافية أسئلة فلسفية معينة تُعنى بطبيعة الواقع، والمعرفة، والتمثيل، وأسئلة اجتماعية معينة تُعنى بطبيعة المجتمع، والعقل، واللغة. وهي أسئلة كان من الصعب أن تؤخذ على محمل الجدّ في النقد الأدبي الأنجلو أميركي لعقد الخمسينيات، مثلاً؛ والغريب أننا احتجنا إلى ثورة طلاب فرنسية كيما يتمّ ذلك.

لكن المشكلة هي أن الإجابات عن هذه الأسئلة قد أُطلقت من ضمن الإطار الخاص بتقليد فلسفي ذاتيّ إلى حد بعيد، وفي مرحلة من الرومانسية الثورية. فهذا التقليد الفلسفي كان تقليداً معادياً للبحث التجريبي كما قال ليفي شتراوس واشتكى بياجيه (١٩٦٥) (انظر الفصل الثالث). وما نتج عن ذلك هو أن النظرية الأدبية قد نزعت إلى أن تغدو ميتافيزيقا نصّية مثالية، يشكّل صَدُّ النظريات الاختزالية التجريبية والإلحاح على انفتاح التأويل إلى ما

لا نهاية واحداً من اهتماماتها الأساسية، وذلك بدلاً من أن تكون فرعاً من فروع البحث التجريبي الذي يتطلّع إلى العديد من العلوم الاجتماعية بحثاً عن نظرياتٍ في التفسير. فحين سارت النظرية الأدبية على هَدْيِ مثل هذه الفلسفة، لم يعد فيها ثمة مكان واضح لتلك الدراسات التجريبية في الأدب، واللغة، وعلم النفس، والمجتمع، على الرغم من ازدهارها. وفي الوقت ذاته، فقد ظلت النظريات الأدبية التاريخية، والاجتماعية، والتحليلية النفسية متمسّكة بتلك الرومانسية الثورية التي عرفتها الستينيات، على الرغم من انتصار اليمين الساحق على ساحة السياسة الوطنية في الغرب كله، وفي أوروبا الشرقية بعد ذلك. فالمنظّرون لا يزالون يحلمون بتغييرات ثورية في أشكال العقلانية ذاتها، الأمر الذي يخلّف لديهم شعوراً بامتلاك قوة هائلة، مع أنهم لم يحققوا في السياسة العملية سوى انتصارات عارضة على لجان المناهج الدراسية.

وفي مثل هذه البيئة الجديدة، تبدو آمال نظرية موضوعية وتجريبية في الأدب آمالاً فقيرة وهزيلة، أفقر مما كانت عليه في الخمسينيات. بل إنّ من يسعى خلف مثل هذه النظرية يبدو الآن شخصاً ساذجاً. كما يبدو أنّ الطور ما بعد البنيوي من الثورة الفرنسية قد قوّض حتى إمكانية وجود نظرية عامة في الأدب. فمن مقدمة صحيحة ولا سبيل لدحضها تقول إن ما من نظرية يمكن أن تحدد شروط تطبيقها الخاصة، كان ثمة نتيجة زائفة مفادها أن النظريات الثقافية العامة جميعها تقوّض ذاتها. كما كان ثمة شعور –بصرف النظر عن موقف فوكو وديريدا– بأن ما من نظرية يمكن أن تخلو من الفجاجة وتكون ناضجةً ما لم تتمتّع بصفة مساءلة ذاتها وتأمّلها؛ وكأنّ ما تطمح إليه كل نظرية هو تحقيق ذلك الشرط الذي وضعته كريستيفا (١٩٦٩b) لتحليل المعنى، وهو ألاّ يكون لهذه النظرية أي محتوىً ما عدا مساءلة ذاتها.

والحقّ أن الفقرة الأولى من هذا المقطع هي فقرة مضلّلة في واحد من الأوجه المهمة. فقد تجاهلتْ ما يتخلل التفكير الراهن من عداء للعلم. ولقد تحدثتُ عن "علوم" في المجتمع والعقل واللغة، وعنيت بذلك علم الاجتماع وعلم النفس والألسنية التجريبية، التي يشكّل الأدب بالنسبة لها جميعاً موضوع استقصاء مشروع من حيث المبدأ. ولكن أين الناقد الذي يشير

إلى هذه العلوم اليوم أيّ إشارة، ما دامت هناك بدائل فوكو ولاكان وسوسور الأسطوري؟ لقد أصبح مفهوم العلم الاجتماعي الموضوعي ذاته ضرباً من السخف الفلسفي الفجّ، وذلك بتأثير التجربة الفرنسية. ورحنا ننظر إلى مثل هذه السخافات من أعالي خطابنا المتميّز، بل إن بعضنا يعتقد أن العلوم الطبيعية ذاتها لا تقوم بأي شيء سوى بناء كيانات مثالية كالإلكترونات عن طريق قوة الإجماع الاجتماعية، ولقد أصغيتُ إلى محاضرة ترى أن التقدم العلمي هو نتيجة للبنية البلاغية التي تضفيها الجماعات المتعلمة على مقالاتها العلمية. ومن الواضح، إذاً، أنّ إقامة نظرية أدبية مُفْتَرَضة على نماذج علمية، ولو بصورة جزئية، هي مغامرة محفوفة بالمخاطر في مثل هذه البيئة الفكرية.

بيد أن الخطأ يكمن في هذه البيئة الفكرية. وهذا ما ينبغي أن نزيح عنه النقاب، وربما كان أفضل شخص قادر على مساعدتنا في هذا هو النصّي الأصلي نفسه، جاك ديريدا، إذا ما عرفنا كيف نستخدم سجالاته الأساسية في المضيّ في وجهة مضادة تماماً لميول عمله الخاص.

ينتمي ديريدا إلى المراحل الأخيرة مما يمكن أن ندعوه بالطبعة القارية[1] من الثورة الألسنية في الفلسفة. والثورة الألسنية (في حكاية مفرطةٍ في بساطتها) كانت نقلة من اهتمام القرن التاسع عشر بالأفكار وبأسس المعرفة إلى اهتمام القرن العشرين باللغة وبأشكال التمثيل؛ ويتعيّن أحد المسارات ضمن هذه النقلة بأسماء راسل وفيتغنشتين، في حين يتعيّن مسار مستقل تماماً بأسماء هوسرل وديريدا.

ولقد كانت هذه الثورة مهمّةً على طريقتها شأن الثورة التي سبقتها، والتي يمكن أن نقرنها باسم ديكارت، حيث تخلّت الفلسفة عن اهتمامها بالعالم الموضوعي وتركته للعلوم الطبيعية، وراحت تقيم ميتافيزيقاها على بحثٍ شكوكٍ في أسس المعرفة (وهذه حكاية أخرى مفرطة البساطة أيضاً).

وما أراه هو أن ما بعد البنيوية تقدّم أدلة على إفلاس هذا المشروع الفلسفي برمّته، كما تقدّم أسساً لعكس اتجاه كلا الثورتين والرجوع إلى العالم الموضوعي من جديد. والحقّ

١- القارّة، اسم يطلقه الإنجليز على بقية أوروبا. (م).

أن مثل هذا الرأي يضفي على ما بعد البنيوية بوصفها موقفاً فلسفياً أهمية كبيرة جداً، وإن كانت معاكسة تماماً لتلك الأهمية التي تُضفى عليها عادةً.

والحقّ أنّ ثمة أشياء كثيرة ذاع صيت ديريدا على أنه قد كشفها ولم يكشفها، وربما ما كان بمقدوره أن يكشفها. وهو لم يكشف بصورة خاصة أي شيء مهما يكن عن العلاقة بين الكتابة والكلام. (ما أعنيه بهذه العلاقة هو العلاقة التجريبية، وهل هناك غيرها؟). وما أعتقدُ أنه قد كشفه، أيضاً وأيضاً، هو أن من الممكن أن نُخْضِعَ للتفكيك أي بحث تأسيسي في الوجودية أو علم الظاهرات، وأن نبيّن أنه يقوم على ميتافيزيقا الحضور، أو على لاهوت الكينونة (الأونطوثيولوجيا). ومثل هذه الاستقصاءات ليست خالية من الافتراضات المسبقة، كما يُزْعَم في بعض الأحيان. وهي لاتدمّر الميتافيزيقا أو تتفاداها، كما يُزعم أيضاً. وما أراه هو أن مكنونات هذه السجالات هي مكنونات واضحة. وأنّ ثمة ما هو خاطئ في إطارها الفلسفي كلّه، مما يحتّم علينا أن نهجر هذا الإطار. ذلك أن تحويل صناعة نقدية وفلسفية كاملة إلى تصنيع مزيدٍ من الأبوريات أو المتناقضات هو أمر لا طائل من ورائه. وعلينا أن نعامل هذه السجالات على أنها سجالات تعتمد المصادرة على المطلوب موجّهة ضد منطلقات الفلسفة التأسيسية التي تُنْتجها، وعلينا أن نتخلى عن هذه الفلسفة.

ولعلنا نحتاج لأن نتخلّى عمّا هو أوسع من ذلك. فالتقليدان المتوائمان في كلٍّ من علم الظاهرات والوجودية يعملان كلاهما ضمن إطار من الاستقصاء يمكن أن ندعوه بالتأويلي (الهرمنيوتيكي). والتأويلية هي تقليد فلسفي يمتّد رجوعاً إلى تأويل **الكتاب المقدس** والنصوص الكلاسيكية، وقد عمل كل من شلايرماخر وفيلهلم ديلتاي على تحويله إلى منهجية عامة للعلوم الانسانية أو الثقافية. فقد افتُرِضَ أن هذه المباحث مختلفة عن العلوم الطبيعية كل الاختلاف، ولكي نفهمها فإن علينا في كل حالة أن ندخل في حلقة مغلقة من المعاني الثقافية. فكتاب ما – أو حتى جملة بسيطة من الجُمَل– لا بدّ أن يأخذ معناه من خلال مقولات مفهومة مسبقاً؛ كما أنّ الاشياء الجديدة التي نقولها تُبنى من خلال هذه المقولات. (انظر ووترهاوس ١٩٨١، ص ٥- ١١، سيونغ ١٩٨٢).

وفي هذا الإطار، فإن مقولات المعنى في ثقافة محددة قد لا تكون خارج التطور التاريخي، إلا أنها تقوم في جوهرها على التجارب الداخلية للكائنات البشرية المعنية، كما أنها تشكّل تلك التجارب. فإذا ما كنا نعيش في تلك الثقافة، فسيكون بمقدورنا النفاذ نفاذاً مباشراً إلى المعاني الموجودة ضمنها، أما إذا كانت الثقافة غريبة عنّا، فعلينا أن ندخل إليها بقفزة حَدْسية، قائمة على مقولات تطورت من خلال تجربتنا الحياتية الخاصة؛ غير أنّ الفهم لا يمكن أن يوجد دون دخول إلى الحلقة التأويلية. والسؤال هو كيف يمكن أن يكون ثمة معالجة خارجية وموضوعية لمثل هذه المعاني؟

إن الجاذبية التي يتّسم بها هذا الموقف هي جاذبية واضحة. فهو يتوافق على نحوٍ وثيق مع تجارب نعيشها جميعاً. إلا أن عيوبه كبيرة جداً. فهو يخلق بين أي ثقافتين هوةً لا يمكن اجتيازها إلا بقفزة من الإيمان الذي لا يمكن تفسيره على نحوٍ تحليلي. كما يخلق سوراً صينياً يستحيل تخطّيه منطقياً بين فهمنا الذاتي وفهمنا الموضوعي للعالم. فإذا ما كان صحيحاً أن العلوم لا يمكن أن تحلّ محلّ فهمنا البشري مهما تقدّمت هذه العلوم، فإن من غير الصحيح أن هذه العلوم لا يمكن قطّ أن تتفاعل مع فهمنا أو تعدّله. فالفهم العلمي والثقافة الإنسانية يعدّل واحدهما الآخر على نحو متواصل. ومن الأمثلة على ذلك تقدّم الطب وموقفنا من المرض. كما أن ملايين البشر يجدون أنفسهم وهم يعقدون المقارنة بين الأشكال المختلفة من الفهم الثقافي، فيرفضون هذا الشكل ويحبّذون ذاك، على أسس موضوعية في الغالب، كقدرة ثقافة من الثقافات على إطعام أفرادها، أو مداواة أمراضهم، أو كسب الحروب التي تخوضها. ويبدو لي أن المقاربة التأويلية تُفضي على الدوام إلى ضَرْبٍ من النسبية الثقافية، وإلى رؤية الواقع الموضوعي وكأنه خارج موضوع الثقافة ولا صلة له بها.

٢. دفاعاً عن واقعية موضوعية ذاتية

إنّ ما سبق هو الذي يدفعني إلى اقتراح بناء نظرية ثقافية ضمن إطار من الواقعية الموضوعية والذاتية بقدر ما يمكننا. ومع أن **الواقعية** ليست ذلك الموقف الفلسفي الذي يتمتّع بالشعبية في الوقت الراهن، إلا أنني أعتقد بصحتها وصوابيتها. ويمكن أن نجد دفاعات

فلسفية منهجيّة عن الواقعية بوجه عام ومن منظورين سياسيين شديديّ التباين لدى كلٍّ من بوبر (١٩٧٢ وفي مجمل أعماله) وباسكار (١٩٨٦). وبالمقابل فإن لغة المثالية الألسنية أو الخطابية هي أكثر شيوعاً بكثير بين نقّاد الأدب ومنظّريه. وغالباً ما يُسَلَّم بأن طرح الوجود الموضوعي للأعمال الأدبية، أو لمعنى نصّ من النصوص، أو لقيمة هذا النصّ، هو خطأ فلسفي أوليّ. فهذه الأشياء لا توجد، بحسب هذا الزعم، إلا كبناءات مثالية أو خطابية، أو كإسقاطات يقوم بها القارئ. وهذا زعمٌ أرى أن من الواجب مجابهته والوقوف ضده.

والواقعية الفلسفية تختلف تماماً عن الواقعية الأدبية، وهذا أمر أوليّ تماماً بحيث لا يكاد يستحق أن نشير إليه، إلا أن هذه الإشارة هي أمر ضروري في الواقع، فالنظريات من النمط الذي ناقشناه في الفصل السابع وكذلك بعض الاستنتاجات الإبستمولوجية –المتعلقة بنظرية المعرفة– والمستمدّة من دراسة النصوص الواقعية واللا– واقعية، تخلط في بعض الأحيان بين هاتين الواقعيتين. وذلك على الرغم من أن الواقعية الفلسفية هي مذهب ميتافيزيقي يُعنى بطبيعة العالم، وببعض المكنونات الثانوية التي تنطوي عليها معرفتنا هذا العالم، دون أن يكون لهذا المذهب صلة واضحة بالأدب. أما الواقعية الأدبية فهي مجموعة من الأعراف التي تُطَبّق على شكل فني محدد خلال مرحلة تاريخية محددة؛ فهي، إذاً، حركة أدبية، وعلاقتها بالفلسفة هي علاقة عارضة بعض الشيء، وينبغي اكتشافها عن طريق الاستقصاء التاريخي.

وما تقوله الواقعية، كما أفهمها وأدافع عنها، هو أن العالم يشتمل على كياناتٍ وبنى توجد مستقلة عن أفكارنا حيالها، وعن التوصيفات الألسنية التي نصفها بها. ومثل هذه الكيانات لا تقتصر على الموضوعات المادية كالجبال، أو على العضويات الدنيا كالديناصورات، بل تضمّ كذلك كياناتٍ صنعناها فيزيقياً، كالمناضد والطابعات الحاسوبية؛ وكيانات اجتماعية معقدة كشركات التأمين. ويمكن أن تضم أيضاً أعمال الأدب، مثل ***هاملت***، التي بُنِيَت في الأصل بواسطة الكلمات، وفي العقل. كما يمكن أن تضمّ تجارب ذاتية محض، كتجربة أداء ***هاملت***، هي تجارب معقدة وتستغرق وقتاً طويلاً؛ بل تضمّ كذلك أفكاراً ومشاعر لحظية، كالتفكير بجملة إنجليزية واحدة، أو تجربة النطق بها، أو الشعور اللحظي والمتملص تماماً، الذي يستحيل تذكّره بوضوح أو التعبير عنه بواسطة الكلمات.

والدفاع عن الوجود الواقعي لمثل هذه الكيانات هو دفاع بسيط تماماً، ومفاده أننا لا نستطيع أن نغيّرها كثيراً أو نجعلها تكفّ عن الوجود من خلال التفكير بها، أو وصفها، أو القيام بأي فعل بعد أن يكون الحدث قد وقع. فالإيمان لا يستطيع أن يزحزح الجبال ما لم يحفّز أعداداً هائلة من البشر ويدفعهم إلى الحَفْر، أو يدفع أعداداً أقلّ على استخدام توظيفاتٍ باهظة، لالشيء إلا لكي نعرف أنّ الجبال واقعية. بل إن الإيمان يعجز أيضاً عن الحيلولة بين البشر وبين اكتشافهم أحافير الديناصورات، هذه الأحافير الواقعية التي تفسّر، وحدها على الأقل، ما نعتقده بأن الديناصورات ربما تكون واقعية، وأن قصة واقعية الديناصورات هي الرواية الأرجح. كما أنّ عقلي لا يستطيع حتى أن يمّد المائدة، فما بالك بأن يحول دون خلقها؛ ولا تستطيع كلماتي أن تحرك طابعة الكلمات في حاسوبي. وهذا ما يدفعني لأن أعتقد أنها واقعية، هي وجميع تلك الأشياء التي نصفها بأنها مادية.

بيد أن كلماتي لا تستطيع أيضاً أن تُقْنِع **جمعية البنّائين الوطنية** بأن توجد أو تكفّ عن الوجود. وما دام شكسبير قد كتب ***هاملت***، فإن أفكاري لا تستطيع أن تلغي هذه الكتابة؛ وإذا ما نطقت بجملة إنجليزية فإنني لا أستطيع أن أُبْطِل هذا النطق؛ وإذا ما كانت جملتي هذه صحيحة في قواعدها، فإنني لا أستطيع أن أجعلها خاطئة. وإذا ما شعرت بشعور لا يضاهيه شعور في لحظيته وسرعة زواله، فإنني لا أستطيع مهما فعلت أن أحول بيني وبين كوني قد شعرت بذاك الشعور. كلّ ما أستطيع فعله هو أن أنساه، أو أن أقنع نفسي بأنني لم أشعر به. ومع أنّ أياً من هذه الأشياء ليس مادياً، إلاأنها واقعية بحسب معيار الواقع الوحيد الذي يمكن أن يُتَاح لي، شأنها في ذلك شأن الأشياء الفيزيقية الواقعية.

قد يبدو هذا الموقف واضحاً، وهو واضح في الواقع، لكنه ليس فارغاً. فهو يستبعد اثنين من الأشكال الأشدّ شيوعاً في تناول منزلة الأشياء أو الموضوعات الثقافية. ويتمثّل أول هذين التناولين في الرأي القائل إنّ الذات، بمعنى ما، هي التي تشكّل هذه الموضوعات بوصفها موضوعات، فلا تكون موضوعات إلا بالنسبة لي كذات. والحقّ أنّ هذه العملية المتعلقة بتشكيل شيء ما بوصفه موضوعاً تبدو لي فارغة تماماً. فهي ضرب من القياس الفلسفي الفارغ على تلك العملية النفسانية المتعلقة بمعرفة شيء ما بوصفه موضوعاً أو إساءة

معرفته. والمبدأ الذي يرى أنّ الموضوعات ليست موضوعات إلا بالنسبة لذاتٍ ما ليس سوى رفض مسبق وقَبْلي للواقعية. وهو لا يجد في مؤازرته سوى التزام مسبق وقَبْلي بإطار ظاهراتي. وقد رأينا أن هذا الإطار ذاته يفضي على الدوام إلى تناقضات التفكيك. أما التناول الثاني فيتمثّل في الرأي القائل إن الأعمال الأدبية وغيرها من عناصر الثقافة يبنيها خطابٌ حولها. ولقد أشرت من قبل إلى أنّ هذا الرأي هو طبعة أخرى من مثالية القرن التاسع عشر حلّ فيها الخطاب محلّ الأفكار.

وفي كلا الحالين، ليس لدينا سوى رفض قَبْلي لدعوى الواقعية. وفي كلا الحالين، يقوم رفض الدعوى الواقعية المتعلقة بوجود الموضوعات الثقافية على أسس كفيلة بأن تفضي إلى رفض هذه الدعوى فيما يتعلق بالموضوعات المادية أيضاً. فالأعمال الأدبية ليست "مبنية ثقافياً" أكثر من المناضد والكراسي، وكذا هي الجبال، بهذا الشأن، إذْ أنّ المراقبين البشر وحدهم من يمكنهم أن يدركوا أين يبدأ جبل ما وأين ينتهي، وهم وحدهم من تعلّم أن يتكلّم على الجبال من الخطابات التي سمعوها. غير أنّ ما تتميز به المنتجات الإنسانية الصنعية والموضوعات الطبيعية على السواء يبقى مستقلاً عن أي خطاب، ولايكفّ عن امتلاك آثاره الفيزيقية. ومثال ذلك أن وجود جبل ما يؤثّر على المجرى الذي تتّخذه الأنهار، وبذلك على إمداد قبيلة بالماء، سواء كانت ثقافة القبيلة قد تنازلت وتلطّفت بمعرفة وجود الجبل أم لا.

ولا شكّ أن هنالك حقيقة مهمة تشكّل أساساً لهذين التناولين الزائفين. فمن الصحيح أنّ تجاربنا مع الأعمال الأدبية، بل مع كل شيء آخر، لا تتوقف على الخصائص الداخلية للنّص أو غيره وحسب، وإنما أيضاً على الثقافة التي استدخلناها في ذواتنا؛ وأنّ هذه الثقافة التي استدخلناها تتأتّى عن الخطابات (بمعناها الاستعاري العريض) التي ننخرط بها. وبذلك فإن خطاباً نقدياً قرأناه سوف يدخل في إعادة بنائنا لمعنى النّص الموجود أمامنا، وإن كان لا يفعل ذلك إلا عبر فعالية دماغ فيزيقي واقعي ينتمي إلى كائن اجتماعي واقعي في مجتمع واقعي. فالنصوص لا تقرأ النصوص. وقولنا إنها تقرؤها هو استعارة تولّد الخلط والاضطراب، على الرغم من أننا نستطيع أن نقول إن ٩٠٪ من معنى نصٍّ ما (إذا ما استطعنا تكميم هذا المعنى) يُعَاد تشكيله أثناء القراءة من خطابات أخرى. غير أن النسبة السابقة لا يمكن أن تصل إلى ١٠٠٪، اللهم إلا إذا كففنا عن القراءة ورحنا نهلوس.

أما الأمر الذي لا يمكن أن يحصل فهو أن يتشكّل النّص الذي نقرأه، أو تجربتنا معه، من خطابات نقدية لاحقة تدور حوله. ففي ذلك عكسٌ سحري لعقرب الزمن. والتجربة التي نخوضها الآن، مهما تكن محمّلةً بآثار الخطابات الماضية وباحتمال الخطابات المستقبلية، تبقى تجربة واقعية تحدث، ولا يمكن للخطابات المستقبلية أن تغيّر من ذلك إلا بقدر ما يمكن لخطابات علماء الإحاثة أن تغيّر واقع الديناصورات الموضوعي أو أي تجربة ذاتية أمكن للديناصورات، بطريقتها الزواحفية، أن تخوضها ذات مرّة. فالعالم واقعٌ موضوعي، بما في ذلك جوانبه الذاتية.

والحقّ أن الواقعية الموضوعية والذاتية التي أدافع عنها ترتبط بعلاقة وثيقة مع المادية. ويبدو لي أن الأطروحات المادية غالباً ما يصعب الدفاع عنها على المستوى الفلسفي في حين يسهل الدفاع عنها كدعاوى تجريبية ضمن إطار واقعي. وعلى سبيل المثال فإن الأطروحة القائلة إن الحالات العقلية متطابقة مع الحالات الدماغية هي أطروحة يتعذّر الدفاع عنها منطقياً؛ فهناك كثير من المحمولات التي تصحّ على حالة ولايكون لها أيّ معنىً بالنسبة لأخرى؛ وحتى نعت بسيط مثل "حامي"، على سبيل المثال، هو نعت يعني عند تطبيقه على الدماغ شيئاً مختلفاً تماماً عما يعنيه عند تطبيقه على العقل. وبالمقابل، فإن الأطروحة التجريبية التي مفادها أنّ كل حالة عقلية تتوافق مع بعض خصائص حالة الدماغ الفيزيقية هي أطروحة معقولة جداً، ويمكن أن نقيمها بكلّ بساطة على الافتراض الواقعي المتعلق بوجود كل من الحالات الدماغية وحالات العقل، شأنها في ذلك شأن الفرضية التجريبية المعقولة هي الأخرى والتي ترى أنّ الأفكار تعكس خصائص في العالم الواقعي أو تمثّلها؛ فهي قد تشوّه تلك الخصائص إلى حدٍّ بعيد، إلا أنها لا تخلقها. ومن هذه الدعاوى التجريبية أيضاً أن وظيفة الأفكار هي وظيفة عملية تتمثّل في أن تقود أفعال المخلوقات الواقعية -الكائنات البشرية- وتُرْشِدها في عالم واقعي؛ ولذلك فإن من الممكن تفحّص الأفكار التي تحملها هذه الكائنات البشرية والتحقق منها ما إذا كانت متعارضة مع الواقع متنافرةً معه مما يدفع الأفعال الإنسانية التي تسترشد بها إلى الإخفاق. ومما يُؤْسَف له هنا أن هذا التفحّص ليس من القوة بما يكفي لأن يستبعد كل خطأ أو وهم.

ومن الواضح أنّ مثل هذا المذهب هو مذهب مضاد للمثالية. وهو وثيق الصلة بالمادية التقليدية؛ ويتوافق مع الأشكال العقلانية من المادية الماركسية، شأن معظم مواقف ماركس نفسه ومواقف لينين. خاصةً أنّ هذا المذهب لا ينفي (وإن كان لا يستلزم) تلك الدعوى الأساسية في المادية التاريخية التي ترى أن التغيرات الاجتماعية نتاجٌ لصراعات السيطرة – الطبقية في الغالب– على الموارد المادية، وليس صراع أفكار؛ وأن الأفكار المتعلقة بالمجتمع والثقافة هي في العادة نتيجة للترتيب الإقتصادي لا سبباً له. غير أن هذا المذهب لا يحاول على نحوٍ ميتافيزيقي أن يختزل الكيانات الاجتماعية والثقافية المعقدة كالأمم، والطبقات، وشركات التأمين، والفنون، والصناعات، إلى أجزائها المادية وحدها، أو حتى إلى ذلك التجريد اللافت المسمّى بـ "الممارسات المادية". إنها مادية لا تنكر أنّ ***هاملت*** يمكن أن تكون موضوعاً مادياً لمجرد أنها لا تبدو كذلك.

فحين نتكلم عن ***هاملت*** لا نتكلم على شيءٍ مجرد، شأن المعنى الذي يتّخذه وصفٌ ألسنيّ ما، ولا على شيء تجريبي محض، شأن تجربة أداء محدّد لهذه المسرحية، ولا عن شيء مادي محض، كنّص محدّد للمسرحية؛ بل نتكلم على شيء معقد، له أجزاؤه المادية وغير المادية على السواء؛ فهذا الشيء هو مسرحية كُتِبَت وتمّ التدرب عليها، ومُثِّلَت، ونشرت، وقُرِأت، وعُلِّق عليها، ونُظِّر لها، بل واستُخْدِمتْ كمثال فلسفي في سياق سلسلة تاريخية محددة من المجتمعات ذات البنى الاجتماعية والثقافية الموضوعية الخاصة بها. وما يُقيم واقع المسرحية الموضوعي والذاتي هو واقعة أن هذه الأشياء قد حصلت. وهي تستمدّ كينونتها من هذه الظروف الفعلية، ولا كينونة لها بمعزل عن هذه الظروف، الأمر الذي لا يعني أن لا مستقبل لها. وللدقة نقول إن واقعها الموضوعي تقيمه واقعة حصول أي شيئ من هذه الأشياء الخمسة الأولى المعدودة. ولو أنّ هذه الأشياء لم تحصل وحصلت الثلاثة الأخيرة لكانت المسرحية مسرحية متخيّلة اختلقتها أنا أو اختلقها غيري.

ويتمثّل الفارق بين وجهة النظر هذه وما أعتبره وجهة نظر مثالية في أن المثالي يرى أن المسرحية، ***هاملت***، لا يمكن أن تتطابق مع نصّ فيزيقي ولا مع ممارسة مادية محددة، كإخراجٍ ما لهذه المسرحية. ولذلك فإنها لابدّ أن تكون تجريداً مستمداً من هذه الأشياء. والتجريد

هو عبارة عن شيء مثالي مُشَكّل من نصوص فيزيقية، وممارسات مادية، وسواها في عقل شخص يصف المسرحية. ولذلك ليس ثمة مسرحية محددة، *هاملت*، مادام بمقدور الأشخاص المختلفين أن يشكّلوا تجريدات مختلفة. وما يوجد بالأحرى هو عائلة هائلة من الموضوعات المثالية، يبلغ تعدادها الواحد على الأقل لدى كل شخص لديه آراء مختلفة ولو قليلاً بشأن المسرحية؛ وهي آراء لا نستطيع أن نعتبر أياً منها خاطئاً، فكل منها صحيح بالنسبة لموضوعه المثالي الخاص به؛ وما من سبيل لكي نقيّد ضروب التجريد المتولّدة بالتجربة التي ولّدتها، حتى لو كان الرأي المعنيّ أنّ *هاملت* تحكي عن ريتشارد الثالث.

والحق أن كثيراً من النقّاد المحدثين تروقُ لهم مثل هذه العواقب، ويتمتّعون بفكرة النّص غير المحدَّد. لكن ذلك لا يعفي روايتهم هذه من أن تكون منافية للعقل وسخيفة، الأمر الذي يمكن لنا أن نراه ما إن نستخلص النتيجة المترتبة على رؤيتهم. فهم يرون أن وجود مسرحية *هاملت* أيا وجود يتوقف على حضورها في عقل قرّائها، فإذا ما مات آخر هؤلاء لم تكفّ المسرحية عن الوجود وحسب بل لن تكون قد وجدت في أي يوم من الأيام. ويبدو لي أنّ هذا السجال يتكئ على ذلك الخطأ الذي تتكئ عليه المثالية برمّتها، خطأ افتراض أن الإبستمولوجيا تحكم الأونطولوجيا (المعرفة تحكم الكينونة)؛ حيث أن تكون هو أن تُعْرَف. وتبعاً لهذا المبدأ، فإنّ ما سيتبخّر من الوجود في الحال ما إن يموت آخر كائن بشري ليس *هاملت* وحدها، بل العالم المادي كلّه، حاملاً ماضيه معه. ذلك أن الذّرات ليست سوى بناءات عقلية يبنيها الفيزيائيون، والديناصورات ليست سوى بناءات عقلية يبنيها علماء الإحاثة، وكذا المسرحيات التي هي بناءات عقلية يبنيها النقّاد؛ وكذا الأبقار، والكراسي، والجبال، التي هي بناءات عقلية يبنيها الإنسان العادي في أي مجتمع تُعْرَف فيه هذه الأشياء.

وبالمقابل، فإن وجهة النظر الواقعية الموضوعية ترى أن من الممكن لشيء ما أن يوجد دون أن يُعْرَف، وترى وجهة النظر الواقعية الذاتية أن من الممكن لفكرة أو شعور أن يوجدا دون أن يكون الشخص الذي يفكر بالفكرة أو يشعر بالشعور واعياً لذلك. ومن ناحية عملية، فإنّ موضوعاً معقّداً مثل *هاملت*، بأوجهه الموضوعية والذاتية، كان من الصعب أن يوجد دون أن يعرفه شكسبير، حيث كان عليه أن يكتبه، والكتابه فعل أعقد بكثير من أن

يؤدّى دون وعي. لكن المسرحية ما إنْ وجدت حتى لم يعد على شكسبير أو أي أحد آخر أن يظلّ يعيد كتابتها في رأسه كيما يؤمّن لها الوجود، كما لم يعد على أحد أن يكون قد دوّنها. فمسرحية ***هاملت***، ومعها محتويات الثقافة الإنسانية برفيعها ووضيعها، هي أشياء التاريخ لا نتاجات المؤرخين. وكل ما يمكن لنا أن نفعله في الحاضر هو أن نعرف عنها أو نتجاهلها، نطريها أو نذمّها، نحاكيها ونتأثّر بها (وهذه هي العلاقة الأهم التي يمكن أن نقيمها معها) أو نمتنع عن فعل ذلك.

بيد أن الواقعية تنطوي على مكنونات تتعلّق بنظرية المعرفة. حيث يمكننا أن نقول على نحوٍ ما إنها تزيد من أهمية مفهوم الحقيقة، وتنقص من أهمية اليقين الذاتي (من أجل مناقشة مسهبة لهذا الأمر، انظر بوبر ١٩٧٢). فهي تمكّن قناعاتنا من أن تكون مصيبة أوخاطئة، حيث يمكن لنا مثلاً أن نتوصّل إلى تحديد صائب أو خاطئ لتاريخ أول مرّة تمّ فيها أداء مسرحية ***هاملت***، حتى لو لم نعرف قطّ إن كنّا على صواب أم على خطأ. وهي تحدّ من مدى "المعرفة اليقينية" ومن أهميتها؛ حيث لا يمكن لنا أن نكوّن معرفة يقينية بكيانات واقعية، ربما ما عدا الكيانات المنطقية أو الرياضية البحتة. فعظم معرفتنا تخمينية، بما في ذلك معرفتنا الشمس، وسلالم الغرفة، والتاريخ، ومشاعرنا الخاصة، والبشر الآخرين، سواء كنّا نعرفهم بالوصف أو تعرّفنا عليهم شخصياً. فالواقعية تحدّ من الأهمية الفلسفية التي تحظى بها التجربة الذاتية، سواء فيما يتعلق بالأشياء الموضوعية أو الأفكار الذاتية. والواقعي لا ينكر أننا في بعض الأحيان ندرك بعض الأشياء، لكنه ينكر أن يكون ماندركه أكثر واقعية مما لا ندركه، ولا يجد أيّ جاذبية في الشعار الظاهراتي "العودة إلى الظواهر ذاتها". ولذا لا يتمسّك بضربٍ من ميتافيزيقا الحضور، ولا يترك للتفكيك الديريدي المسلّط على هكذا ميتافيزيقا أن ينطبق على الموقف الواقعي.

والواقعية الموضوعية على وفاق تام مع مفهوم الاستقصاء العلمي للواقع؛ أي مع مفهوم الاستقصاء بالتجريب والاختبار، وباستخدام منهج فَرَضيّ–استدلالي يحدّد ما التجارب المهمة ولماذا نقوم بها. والافتراض الذي ينطوي عليه هذا هو إمكانية وجود كيانات وبنى واقعية ولو لم تكن ملحوظة بعد كيما يتم استقصاؤها، وكذلك إمكانية أن يكون المرء

مخطئاً حيال الكيانات والبنى التي يفترض الآن أنها موجودة. وهكذا يكون التغيّر في معرفتنا ممكناً من وجهة النظر هذه، مع أنّ التغير في معرفتنا لا يغيّر الواقع الذي نحاول أن نحيط به. وهذا مبدأ قد لا يتوافق مع تأويلات مثالية معينة للفيزياء الحديثة. الأمر الذي عُنيَ به بعض الماديين الماركسيين وناقشته بإسهاب في كتابي الثاني ***نزع مادية كارل ماركس***. وما أراه هو أن التغير في الواقع ذاته يحدث بالتأكيد، بمرور الزمن، وأن الفعل الإنساني قادر في بعض الأحيان على إحداث التغير. لكن التغير في معرفتنا لا يغيّر الواقع إلا من خلال تأثيره في الفعل الإنساني، وهو عاجز تماماً عن أن يؤثّر في الماضي.

٣. بؤس البنيوية

ينبغي أن ننظر إلى البنيوية، انطلاقاً من هذا الموقف، بوصفها نظرية في بنى العالم الموضوعي، بما في ذلك، بالطبع، تلك البنى القائمة في أجزاء من العالم الموضوعي كالدماغ البشري، والمجتمعات البشرية، والتي تشكّل أساساً للوعي. وبمقدورنا من وجهة النظر هذه، أن نبدأ بمراجعة بعض الاعتراضات الأساسية الموجّهة إلى المقاربة البنيوية كلّها. فقد كرّستُ معظم هذا الكتاب لنقد الحركة البنيوية نقداً جوهرياً وأساسياً، وأشرت إلى أن كلّ ما جاءت به من مشروعات هامة ونوعية – كالألسنية البنيوية، والتحليل النفسي اللاكاني، والنظرية الألتوسرية في الإيديولوجيا والذات – قد عانى من بؤس منطقي تمثّل في أن هذا المشروع قد كان في جوهره أبسط من أن يفسّر، ولو من حيث المبدأ، تلك الظواهر التي توجّه إليها.

وهذا النقد الذي أقوم به هو نقد تجريبي في جوهره على الرغم من طبيعته الجارفة. فقد وجدتُ أن الألسنية البنيوية لا تعمل عملها، بخلاف القواعد التوليدية التي يمكن أن تنجز ذاك العمل. ووجدت أن التحليل النفسي اللاكاني لا يعمل عمله (نظراً لطبيعته غير العلمية عموماً، وبسبب نظريته القاصرة في اللغة على وجه التحديد؛ انظر الكتاب الثالث في هذه السلسلة ***إبعاد فرويد عن العلمية***) وذلك بخلاف علم النفس الدينامي المرتبط بعلاقة وثيقة مع نظريات المعرفة الحديثة والذي لا يمكن لنا أن نستبعده. كما وجدت أن نظريات ليفي شتراوس ونظريات ألتوسر لا تعمل عملها، بخلاف ذلك النوع من الأنثروبولوجيا البنيوية التي تؤازر اقتصاداً مادياً ويؤازرها هذا الاقتصاد بدوره فلا تعود مستحيلة.

بيد أن من الممكن القيام بنقدٍ لهذه المقاربة برمّتها أبعد مدىً من النقد السابق، نقد فلسفي يشير إلى أن لافائدة تُرجى من إصلاح المكوّنات الفردية في هذه المقاربة مهما فعلنا، وذلك لأنه من المستحيل تفسير التجربة الإنسانية والوعي الإنساني على هذا النحو. فحين نتصوّر العلوم الإنسانية بوصفها علوماً طبيعية ولا نهرّب إليها خفيةً مفاهيم مثل الوعي والقيمة، فإن من المستحيل تماماً أن تقوم تلك المفاهيم أو تُفَسّر ضمن إطار العلوم الإنسانية.

ولعل أوضح طبعةٍ من هذا السجال هي تلك التي قدّمها جون سيرل في جداله ضد مفهوم الذكاء الاصطناعي (سيرل ١٩٨٤). لنتصوّر رجلاً داخل غرفة يتلقى رسائل تمرّر إليه من الباب، وأن هذه الرسائل مكتوبة باللغة الصينية التي لا يعرفها هذا الرجل وإنما يتعامل معها باستخدام معجم وتطبيقٍ ميكانيكي لبعض القواعد اللغوية، شأنه شأن برنامج في الحاسوب. ففي هذه الحالة، لايمكن القول إن الرجل، أو الغرفة، يفكّران بالصينية. وقوة هذا السجال تكمن في إنسانويته التي ترى أننا مهما قلّدنا السلوك الإنساني تقليداً محكماً، فإننا لا يمكن أن نصل إلى ما يتعدّى التركيب (النحو) الخاص بهذا السلوك في حين تتملص منّا دلالاته ومعانيه. ومهما بلغ ذكاء الحاسوب في إجابته عن أسئلة سيرل، فسيظل هذا الأخير ينكر أن الحاسوب يتمتع بالوعي، حتى لو توفّرت أدلة سلوكية كافية لأن تبرر نسبة الوعي إلى الحاسوب كما ننسب وعياً إلى الشخص. أما أنا فلا أنكر ذلك. وأرى أنه إذا ما تمّ بناء معلومات وافية، وكانت هذه المعلومات مبنيةً بالطريقة القويمة، فأن الحاسوب لن يكتفي بمحاكاة الشخص وحسب، بل سيكون شخصاً. فالأشخاص ليسوا أكثر من حواسيب بيولوجية تسيّر تلك البرامج المعقدة التي ندعوها، بالجمع، باسم الثقافات البشرية. وبهذا المعنى، فإن لاإنسانويي الستينيات كانوا على حقّ. فالذات الإنسانية ليست أكثر من أثر للثقافة.

بيد أنّ اقتناعنا بهذا، ورفضنا التمييز الفلسفي المزعوم بين الإنساني وغير الإنساني، لا يعني أن يقلّ تفكيرنا بالذات الإنسانية بل أن يزداد. فتعقيد هذه الذات هو تعقيد رهيب. وما أنجزته العلوم الإنسانية في رسم خارطة هذه الذات هو إنجاز هزيل وزهيد. ولا يقتصر الأمر، من الناحية العملية، على أننا لم نقترب أيما اقتراب من تقليد كائن بشري، بل يتعدّاه إلى أننا لم نقترب أيما اقتراب من تقليد صرصور. وقيمة علم الحواسيب هنا هي في أنه يقدّم

ضرباً من القياس الفلسفي مفاده أن الأشياء أو الموضوعات الثقافية كاللغة الإنجليزية أو *هاملت* لا تشبه البرنامج الحاسوبي بالشكل وحده وحسب بل لها واقع من نوع الواقع الذي لبرنامج الحاسوب. فكلاهما واقعي. وكلاهما ليس ماديّاً. وكلاهما يمكن أن يكون له تجسيدات مادية. وكلاهما لا يتطابق مع تجسيداته المادية. وكلاهما متورط مع الممارسات البشرية. وكلاهما لا يتطابق مع الممارسات المتصلة به.

٤. المكانة التي تحتلّها نظرية في الأدب

في هذا الإطار، ما المكان الذي تشغله نظرية في الأدب؟ إن مثل هذه النظرية تحتاج لأن يكون لها أوجهها الفلسفية، والتجريبية، والشكلية، وأن تتفاعل معاً هذه الأوجه جميعاً. فعلى المستوى الفلسفي، لا بدّ لهذه النظرية أن تواجه عدداً من المسائل، منها طبيعة العلاقة بين التمثيلات الثقافية والواقع (حيث تبدو نظرية الدالّ عديمة النفع في هذا الصدد) وطبيعة أحكام القيمة. كما أنّها تحتاج على المستوى التجريبي لأن تقدّم تناولاً قابلاً للاختبار يطال العلاقة، السببية والمعرفية على السواء، بين الأعمال الأدبية واللغات المكتوبة بها، والعقول التي أبدعتها واختبرتها، والمجتمعات التي مُورست ضمنها الكتابة والقراءة. وهكذا يكون على الجزء التجريبي من نظرية الأدب أن يشتمل على عناصر ألسنية، ونفسانية، واجتماعية. وينبغي على هذه العناصر أن تكون وافية تبعاً للمعايير العادية الخاصة بنظريات الألسنية، وعلم النفس، وعلم الإجتماع؛ وألا تكون علوم الألسنية، والنفس، والمجتمع، بالمقابل، فقيرة منطقياً بحيث لا يمكنها أن تتناول أعمال الأدب. فالأهمية العظيمة التي يمكن أن تحظى بها النظريات الأدبية، حين يتمّ تصورها على نحوٍ عقلاني، تنبع من إمكانية أن تعمل هذه النظرية كاختبار نهائي وأخير للعلوم الإنسانية، التي إذا ما استطاعت أن تفسّر الأدب استطاعت أن تفسّر كل شيء.

أمّا ما تحتاجه نظرية أدبية على المستوى الشكلي فهو أن توفّر تعريفاً ما لموضوعاتها؛ أي أن تحدد ماهية عمل أدبي ما، وبماذا يختلف عن نظرية فلسفية أو عن بيضة دجاجة. فمثل هذا الأمر على وجه التحديد ليس أمراً تافهاً أو نافلاً، بل يمكن أن يشتمل على دراسات

تجريبية في الأنثروبولوجيا (لكي نحدد إلى أي مدىً تشكّل أعمال الفن بوجهٍ عام، وأعمال الأدب بشكلٍ خاص، كليّات ثقافية) ودراسات تجريبية في التاريخ (لكي نحدد إلى أي مدى يُبنى الفن والأدب على نحوٍ تاريخي نوعي). ولعل من الواجب أيضاً أن يشتمل التعريف الشكلي للأدب على عنصر تاريخي جوهري يشير إلى أن ما نعتبره أدباً تحدده ممارسات اجتماعية مشروطة تاريخياً، وتقاليد أدبية مبنية تاريخياً. فمن المؤكد تماماً أن الأدب لا يوجد ولا يكون له معنى إلا ضمن ثقافات بشرية، وأنَّ تلك الثقافات البشرية ذاتها مبنيّة تاريخياً. والحال أن البحث الأدبي في معظمه قد اتّسم على الدوام ببعدٍ تاريخي، مما يشير بقوة إلى أن ثمة في الأدب ما يوجب بعداً تاريخياً في النظرية الأدبية.

وبمعنىً برنامجي، فإن هذا العمل يمكن أن يتمّ، وهو عملٌ جارٍ الآن. ولا يبدو أن هنالك سبباً منطقياً، أو فلسفياً، أو مبدئياً، يحول دون أن تكون لنا نظرية في الأدب، إلا بقدر ما يحول هذا السبب دون امتلاكنا نظرية في المجتمع أو العقل؛ حيث يعمل عدد غفير من البشر على هذه النظريات جميعاً. أما بالمعنى التفصيليّ - كالمعنى الذي نتكلم فيه على فيزياء لها نظرياتها، أوعلى قواعد بوصفها نظرية لغة ما، والذي نتوقّع فيه أن نتمكّن من وضع تصميم لعمل أدبي ما تبعاً لنظريتنا (عالم آلات الكتابة الهكسلي أو الأورويلي القابل للبرمجة)- فمن الواضح أن النظرية الأدبية لا تزال أبعد من نطاق العلم الممكن، ولن يتمّ التوصّل إليها إلا حين نخطو أبعد من مرحلة الصرصور في الحوسبة.

٥. المعنى الموضوعي والتأويل

ثمة افتراض شائع وأساسي في النظرية الحديثة مفاده أن النصوص ليس لها معنى شائعاً وأساسياً وموضوعياً. فالمعنى، بحسب هذه النظرية، هو نتاج للتأويل ومتغيّر إلى ما لا نهاية. أمّا أنا فأرى عكس ذلك تماماً. فمعنى عمل ما هو موضوعي تماماً؛ حيث يتوقف على عوامل موضوعية تحديداً، كالكلمات الواردة في النصّ عينها، وأعراف القراءة السائدة، وهلمجرا. كما أنه مستقلّ عن الذات؛ إذ تحدث تجربة عملٍ ما في زمن واقعي، حيث تلتقط ذات ما — أو شخص ما— ذلك المعنى أو تشوّهه. أما التأويل، بالمقابل، فهو طريقة يحوّل بها النقّاد

عملاً إلى مجاز أو تمثيل (أليغورة) لاهتماماتهم الخاصة. وهو انتهازي وذاتي، وذو نهاية مفتوحة بلا حدود في جوهره.

والحقّ أن لا شيء جديد في هذا الموقف. وبعبارات ملموسة، فإنّ قولنا إنَّ *هاملت* تحكي عن أمير الدنمارك الذي قتل عمّه أباه هو حقيقة موضوعية، أما قولنا إنها مسرحية تحكي عن عقدة أوديب فهو تأويل. ومعظم الناس كانوا يأخذون ذلك على أنّه مسلّمة إلى أن جاءت النظرية النقدية الحديثة.

وهنالك اليوم قناعة واسعة، دون انتقاد، بأنّ المعنى هو نتاج للتأويل ومتغيّر إلى ما لا نهاية. ويبدو أن ذلك قد كان عاقبة لانشغال معظم النقّاد طيلة الوقت في السجال حول ظلال التأويل ودقائقه. غير أنّ ما يمكن لأحد سكان المريخ أن يلاحظه هو تماثل المعنى الشديد ويقينيته اللذان أشرت إليهما في مَدْخِل هذا الكتاب. فلو قرأ مليون قارئ الرواية الجاسوسية ذاتها لافترض كلّ واحد منهم أنها قصة عن الجواسيس. ولن يخطئ أيّ منهم فيخلط بينها وبين كتاب في الكيمياء الكهربائية. أمّا لو كان المعنى نتاجاً للتأويل لتوقّعنا أن نجد بعض النقّاد ممن يرون أن *الدكتور فاوست* لا- كتيّب في الكيمياء الكهربائية، وأن جيمس بوند اسم مادة كيماوية. وما يمكن للمريخيّ أن يقوله هو أن للنصوص سمة مميزة تتمثّل في أن لها معانٍ مُتْقَنة ومحددةٍ مرتبطة بها، وأنّ هذا واحد من الأشياء التي تميّزها عن الأشياء الثقافية الأخرى، مثل أحجار البناء أو الناس، التي ليس لها مثل هذه المعاني.

ويبدو أن المعنى المُتَاح للعموم في نصّ من النصوص يُحدّده موضوعياً ترتيب محدَّد للكلمات التي يشتمل عليها هذا النصّ، واللغة التي كُتِبَ بها، والأعراف التي تقرر كيفية قراءته، والإحالات السياقية (إلى أوضاع واقعية، أو إلى نصوص أخرى) التي يمكن لهذا النص أن يطلقها في أزمنة محددة وفي سياقات قراءة محددة. (أحد الأمثلة على سياق من "سياقات القراءة" هو استشارة دليل الهاتف، ومثال آخر هو قراءة المرء قصيدة من أجل المتعة).

وهكذا لا يكون للنصّ معنى عام إلا في مجتمع محدد، لأنَّ مجتمعاً وحسب هو مَنْ يمكنه أن يوفّر أعرافاً للقراءة وما إلى ذلك، والتي تتغير بتغير الزمن. ويمكن لأفراد المجتمع، سواء كانوا كتّاباً أم قرّاءً، أن يتعاملوا مع هذه الأعراف ويتدبّروا أمرها إنما لا يمكنهم أن

يقفزوا عنها ويتجاوزوها ، فهم ينتجون قراءاتهم الخاصة عبرها . وهكذا يكون لنصٍ ما معنى عاماً محدداً ، في زمن محدد ، لدى فرد محدّد في مجتمع محدد ، دون أن يكون لدى ذلك الفرد أيّ قدرة على تغييره ، حتى لو كان مؤلّف النصّ نفسه . ولا شك أنّ هنالك أيضاً مجال للتداعيات الخصوصيّة ذات الحساسية ، سواء في عقل المؤلّف أو عقل القارئ ، ولكن هذه التداعيات ليست جزءاً من معنى النصّ العام .

والحقّ أن الدعاوى التي اشتمل عليها المقطعان السابقان هي دعاوى واضحة إلى حدّ الابتذال ، ولا حاجة للسجال مع اعتراضاتٍ ساذجة عليها . وما يسترعي الاهتمام هو أنّ كلاً منها تقريباً قد كان موضع نزاع في النظرية الأدبية الحديثة ، وبسجالاتٍ ذات حذقٍ وعمق فلسفيين عظيمين . ومع أنّ هذا الكتاب لا يضع في منظوره أن يدخل دخولاً تفصيلياً في سجالات ديريدا المتأخرة أو سجالات التفكيكيين في جامعة ييل ، إلا أن بمقدوري أن أشير إلى المبادئ التي سار عليها هؤلاء ، والتي يمكن مخالفتهم عليها بصورة عقلانية .

إن من الممكن لأحد دعاة النسبية المتعصبين أن يبدأ من حيث انتهيت فيهاجم مفهوم التمييز الموضوعي بين "التداعيات الخصوصية" و"أعراف القراءة" . فالحداثوية ذاتها تشتمل بمعنىً ما ، على مثل هذا الهجوم . ففي حين انتُقِدَت قصيدة ت . س . إليوت ***الأرض اليباب*** زمن نشرها لاعتمادها على تداعيات للأفكار خصوصية لافتة ومثيرة ، إلا أن ذلك قد أصبح الآن جزءاً من الكفاءة ذات الطابع المؤسساتي لدى كل طالب يدرس الشعر الحديث . غير أنّ من الممكن للمرء أن يساجل أنّ عملية رسم مثل هذا التمييز ذاتها ، بين الخصوصي والعُرْفيّ ، هي طريقة نبني بها عالماً عادياً خاصاً بنا ، وليست طريقة لمعرفة هذا العالم . وقد يرى ذو التوجّه السياسي أنها طريقة لفرض نظام ثقافي سياسي ، ربما يكون نظاماً بورجوازياً . أما ذو التوجّه الميتافيزيقي فقد يرى أنها طريق لتقديم مدلولٍ متعالٍ ، أو أرضية للكينونة ، بل وضرباً من الألوهية أيضاً . وهكذا يُرى التمييز بين العُرفيّ والخصوصيّ بوصفه تمييزاً ميتافيزيقياً على نحوٍ غريب .

ومن الممكن أن يُشَنَّ هجوم آخر على الفكرة التي تفعل فعلها في الأدب تحت أسماء عدّة ، والتي اخترت أن أدعوها "سياق القراءة" . فمن الواضح أن عدد سياقات القراءة

الممكنة في أي مجتمع هو عدد لا نهائي، وكلّ منها يغيّر المعنى- في- سياق ما يُقْرَأ. ومناظرة ديريدا وسيرل هي مناظرة مثقّفة في هذا المجال. بيد أن السؤال العام هو هل تَحُول واقعة العدد اللانهائي لسياقات القراءة الممكنة، حتى في مجتمعٍ واحد محدّد، دون إمكانية تناول هذه السياقات تناولاً تجريبياً؟ فنحن نعلم أن ثمة عدداً لانهائياً من الجُمَل الممكنة في أيّ لغة من اللغات الطبيعية، فهل يعني ذلك أننا لا نستطيع أن نقيم ألسنيةً أو علماً للغة؟

ما إن نطرح هذا السؤال حتى نرى أن النقد الميتافيزيقي للدعاوى التي طرحتُها يُسْرِف إسرافاً شديداً. فنحن لا نستطيع أن نتبنى منظومةً ميتافيزيقية - أو حتى منظومة سياسية- تستبعد من حيث المبدأ نطاقات عادية تماماً وتحول بينها وبين الدراسة التجريبية. وحين تتمثّل العاقبة المترتبة على ميتافيزيقانا في أننا لا نستطيع أن نفسّر الفارق بين سياق قراءة مثل استشارة دليل الهاتف وسياق قراءة مثل قراءة قصيدة بقصد المتعة، فلا بد أن يكون ثمة ما هو خاطئ في ميتافيزيقانا هذه. وحين تتمثّل عاقبة ميتافيزيقانا في أننا لانستطيع الكلام على الفارق بين أعراف سونيتة من سونيتات الغزل وأعراف قصيدة ملحمية، فلا بد أن يكون ثمة ما هو خاطئ في ميتافيزيقانا هذه. ولا يغير من الأمر شيئاً إذا ما استبدلنا بالميتافيزيقا ضرباً من المناهضة للميتافيزيقا ووقّعناها باسم ديريدا.

٦. طبيعة التأويل الأدبي

ثمة ما هو بالغ الغرابة في عائلة كاملة من سجالات النظرية الأدبية ما بعد البنيوية. فهناك أساتذة شاب شعرهم وهم يفسّرون للشباب الأعمال الأدبية راحوا يدّعون الآن أنهم لا يعرفون كيف يقرأون عملاً أدبياً. بيد أننا نخطئ كثيراً لو حسبنا أنهم لم يتعلموا جميع أعراف القراءة الأساسية التي ينبغي استخدامها أو أنهم قد نسوها. فالأمر غير ذلك، إذ يعتقدون أنهم قد أوجدوا سجالات فلسفية تقوّض سلطة تلك الأعراف بمعنى من المعاني. لكن هذا المعنى هو معنى مخادع ومضلّل. فليس من الواضح أن للأعراف الأدبية تلك السلطة التي يمكن لسجال فلسفي أن يقوّضها. والسجالات تستمد مشروعيتها وسريانها من توجّهها ضد مزاعم ودعاوى متعالية؛ مزاعم ودعاوى عن الطابع الضروري للذات. أما أعراف

الأدب فهي اعتباطية وتاريخية. وهي أساساً، مسألة واقع تاريخي، وتُلْمِعُ إلى طبيعة الذوات الماضية، وتولّد معاني سابقة هي أيضاً وقائع تاريخية.

ولما كنّا عاجزين عن تغيير الماضي، فإن المعنى الذي اتّخذه الأدب تاريخياً هو شيء ثابت، على الرغم من تعقيده. وهذا هو موضوع الدراسة الرئيس الذي ينبغي على البحث الأدبي أن يزيح عنه النقاب وينبغي على النظرية الأدبية أن تفسّره. بيد أن هنالك أيضاً ذلك التمرّد الدائم بين كتّاب الأدب وقرّائه ضد الفهم التاريخي المحض، ذلك التمرد الذي تنبع منه الدعاوى النقدية التي ترى أن معنى عمل أدبي ما هو المعنى الذي يفضي به إلينا. وامتلاك التأويل والنقد الأدبيين لدورهما شبه الخلاّق، في ربط الأدب باهتماماتنا الخاصة الراهنة، بالنسبة للتأويل، وفي تقويم هذا الأدب من وجهة نظرنا الحالية، بالنسبة للنقد، هو أمر جديد لم يُعْرَف في الماضي بل في حاضرنا وحده.

والتأويل الأدبي والنقد التقويمي هما ممارستان اجتماعيتان استثنائيتان، إلا أنهما كونيتان شأن الأدب ذاته؛ حيث نجدهما في **الكتاب المقدس** ولدى أفلاطون. ولا بدّ لكلّ نظرية أدبية متماسكة من أن تتناولهما وتفسّرهما. ومن بين التناولات التي يمكن لنا أن نصرف النظر عنها دون ضرر يُذْكر ذلك التناول الذي يرى أن كلّ قراءة هي تأويل وحسب، وأن ما من قراءة موثوقة أكثر من غيرها؛ كما لو أن من الممكن ومن المشروع أن نقرأ ***مرتفعات وذرنغ*** بوصفها دراسة رصينة في الحبّ السحاقي في الصين في القرن الرابع عشر. فهذه النظرَة إلى التأويل هي طريقة الشخص ذي العقل الكسول في التأكيد على أن ما من شيء مهم لكي يتمّ تفسيره. وحين أقول إن ***الفردوس المفقود*** قصيدة ملحمية تدور حول سقوط الإنسان، فإنني لا أقدّم تأويلاً من بين تأويلات أُخرى، ولا تأويلاً مميّزاً وخاصاً، ولاأقدّم تأويلاً على الإطلاق، بل أقول ما هي هذه القصيدة وما الذي تدور حوله.

لكن أولئك المتمردين على الفهم التاريخي يردّون هنا: "لا. أنت تقول ما الذي كانت عليه القصيدة، وما الذي دارت حوله. ويمكن لنا الآن أن نجعلها تعني شيئاً آخر". غير أنّ المتمردين على خطأ. فدعواهم تقوم على أساس مفاده أنه ما دام معنى كل عنصر من عناصر العمل يقوم على العُرْف، فإن من الكافي أن نغيّر جميع الأعراف حتى يعني هذا العمل شيئاً

آخر. لكن العمل شديد التعقيد، والأعراف اللاواعية أكثر بكثير من أن تجعل ما يزعمونه ممكناً من الناحية النفسانية. فأنا لا أستطيع مثلاً أن أقرر أنني في كلّ مرّة أقع فيها على اسم "شيطان" سأقرأه "دوروثيا" أو"هيتكليف". ولا أستطيع أن أقرر عدد الأبيات في قصيدة على أنها أربعة عشر بيتاً، أو أن أجعلها تجري وفق الترسيمة الإيقاعية abba abba cdcd ee. مثل هذه الأشياء مستحيلة، لا يمكن لي حتى أن أبدأ بداية بمعرفة كيف لي أن أحاول القيام بها، وهذا ما يصحّ على متمردينا أيضاً. لاشك أن بمقدوري أن أقول أي شيء، لكنني حين أقول إن *الفردوس المفقود* سونيتة عن عيون ستيلا لا أقدّم تأويلاً جديداً وطازجاً، بل أفهم القصيدة فهماً خاطئاً ليس غير، ولعلّي أتكلم على قصيدة أخرى وشاعر آخر.

وإنها لواحدة من علامات الخلط والاضطراب أنّ نظرية الذات الفرنسية كانت سبباً دفع كثيراً من النقّاد المحدثين إلى افتراض أنهم ليسوا بحاجة إلى التمييز بين معنى نصّ ما وتأويل هذا النصّ. ففي كتابها حول ميلتون (١٩٨٨)، تفترض كاترين بيلسي أن المعنى الوحيد الذي يمكن أن نضفيه على فكرة المعنى الخاص بـ *الفردوس المفقود* ليس سوى نيّةٍ ما شخصية وذاتية كانت لدى ميلتون، أو"معنىً عُقِدَت النيّة عليه سابقٍ على عملية الكتابة". ثم تتابع بيلسي مقتبسةً من ديريدا بوصفه نصّها المقدّس فتوبّخ القرّاء الذين يريدون معرفة ذلك المعنى على ما لديهم من ضروب التوق الميتافيزيقي، ذلك أنّ "القراءة في فهمها وممارستها التقليديين متشرّبة تشرّباً عميقاً برغبة ميتافيزيقية في المعنى بوصفه حضوراً، وفي النفاذ إلى الفكرة أو النيّة المنفيّة المُستَبدَلة التي غالباً ما يضعها الفهم الشائع "خلف" النص ذاته". وتضيف بيلسي أنّ المعاني أثر للتأويل وليست أصلاً له، وأن تأويلاً ما "ليس نَسْخاً لأي شيء خارج اللغة، بل مجموعة من الدوال معنية بمجموعة أخرى من الدوال" (بيلسي ١٩٨٨).

والغريب هنا هو أن بيلسي، مع أنها لا تنكر وجود المعنى التاريخي الموضوعي لنصوص ميلتون، لا تبدي أي اهتمام بهذا المعنى كما تَحَدَّد بترتيب الكلمات في هذه النصوص، وباللغة التي كُتِبَت بها، والأعراف الأدبية التي كانت سائدة في ذلك الحين. فهذا المعنى العام، الذي يقيّد ميلتون وقرّاءه على حدّ سواء، هو المعاكس الحقيقي للتأويل الحديث، وهو يختلف

تماماً عن الشبح الذاتي الذي يشنّ عليه ديريدا هجومه. ويبيّن هذا المثال أنّ تبنّي النظرية الديريدية المعقّدة لم يفعل سوى أنه شجع الناقدة على إقامة رَجُلٍ من قشّ، وهذا أمر نمطي وشائع في الكتابة ما بعد البنيوية.

أما نظرية التأويل المقترحة فهي فارغة بالمِثْل. إذْ كيف يمكن لمجموعة من الدوال أن تُعنى بمجموعة أخرى؟ وما الذي تعنيه كلمة "يُعنى"؟ هل تشير إلى المرجع؟ أم المعنى؟ أم الاستعارة؟ أم المجاز؟ أم التداعي الذهني؟ فحين لا يكون هنالك سوى سلسلة من الدوال دون أيّ مدلولات، فإن كل ما يمكنك أن تفعله هو أن تضعها جنباً إلى جنب وتربطها بأزرار المُنَجِّد. واعتقادي أن بيلسي تتكئ هنا إلى نظرية مثل نظرية كوارد وإليس التي ناقشتها في الفصل السابع. وهذه النظرية تعاني من بؤس منطقي، وهي بهذا الصدد ملائمة تماماً لتبنّي ديريدا ولاكان في تحليل الأدب.

إنّ ما نحتاجه هو نظرية في التأويل أفضل من هذه النظرية، نظرية نجدها خارج الصوفية النصّية. فالتأويل ينشأ - ويصبح نشاطاً مهماً يستحقّ التنظير له- حين يمكن للناقد أن يكشف صلة بين سمات شكلية في العمل واهتمام راهن خاصٍ بهذا الناقد وبمعاصريه، وذلك من خلال إجراء بلاغيّ أكثر أهمية من تغيير الموضوع؛ إجراءٌ ما كالمجاز، أو الاستعارة، أو سواها. هكذا يمكن للناقد الفرويدي أن يجد في النصّ وفي النظرية التحليلية النفسية أسساً شكلية متينة لافتراض أن هتكليف في ***مرتفعات وذرنغ*** هو رمز قضيبي، كما يمكن للناقد الماركسي أن يجد أسساً أقلّ متانة لافتراض أن هتكليف يشير إلى البروليتاريا. وفي الحالتين يكمن سبب التأويل الجديد في أن الناقد وجد هذا التأويل أكثر أهمية من المعنى الذي حمله النصّ لكتّابه وقرّائه الأصليين.

والحقّ أن معظم الخطابات حول الأدب ليست نظرية أدبية، أو حتى بحثاً أدبياً، وإنما هي ضرب من التأويل والتقويم. وهذا هو العمل الذي مارستْ عليه ما بعد البنيوية أعظم النفوذ. وبالنظر إلى طبيعة التأويل الانتهازية (تلك الانتهازية الجوهرية والمبدئية) ليس مدهشاً أن تكون التأويلات الأدبية ما بعد البنيوية قد ولدت التناص، والانقطاعات الدالّة في سطح النصّ، وتناقضات المرجع الذاتي، وهلمجرا. وباختصار، فإن هذه التأويلات تحوّل الأعمال

الأدبية إلى مجازات أو تمثيلات لما بعد البنيوية. ومتى كان التأويل غير ذلك؟ فقد استمر النقد التأويلي منذ سقراط عن طريق تحويل الأعمال الأدبية إلى مجازات لاهتمامات الناقد. وهكذا كان على الأعمال الأدبية بالنسبة لدي مان، مثلاً، أن تصبح مجازات للقراءة.

وإنها لدراسة شائقة أن نستكشف كيف جُعِلَ ميلتون، خلال ثلاثة قرون، ملائماً لكلّ من الأرثوذكسية، والويغية[1]، والتحرر القومي من الطغيان النابليوني، والصرامة الفيكتورية الرفيعة، والديموقراطية، والماركسية – من النوع الثوري لدى طالب السبعينيات– وأخيراً، وعن طريق كاترين بيلسي، للصوفية النصّية الديريدية. والعامل المستمر هنا هو أنه كلما وجد الناقد نفسه مهتمّاً ومنشغلاً بجانب ما فإنّ ميلتون يُتَرْجَم في هذا الاتجاه دون أن يكون قد انشغل به في الأصل. وما من خطأ في هذا؛ بل إنه يُبْقي النصّ حيّاً، بطرائق غير متوقّعةٍ في الغالب. وهكذا تفعل ميتافيزيقا ديريدا ما لم يستطع سي. إس. لويس أن يفعله، فهي تعيد ***الفردوس المفقود*** قصيدة دينية، والمدهش أن هذا يتمّ على يديّ بيلسي، التي كانت مادية كما أعتقد. وهاهنا مقبوسٌ من كتابها، الذي يبقى كتاباً نقدياً مثيراً على الرغم مما قلته أعلاه: "... إن هذا التعدد الظافر في الاستخدام، هذا التباين في صوت الشاعر/النبي، هو بالضبط ما يضع سلطة النصّ موضع السؤال ويباشر السقوط نحو الـ différance ... وشِعر ميلتون لا ينفك تتنابه مشكلة الأصوات التي تسائل الحضور حتى وهي تبنيه" (بيلسي ١٩٨٨، ص ٢٥).

إن السهولة التي يقدّم بها عمل ديريدا تأويلاً دينياً لـ***الفردوس المفقود*** هي ما يولّد الطابع اللاهوتي في عمله. والحقّ أن ما من شكّ جدّي حيال تُقى ديريدا، فقد علّق مرّة قائلاً: "**الحضور حسن. الحضور هو الأحسن**"[٢]

١- الويغية Whiggery، هي مبادئ الويغين، وهم أعضاء حزب بريطاني مؤيد للإصلاح عُرِف فيما بعد بحزب الأحرار. (م).

٢- جواباً على سؤال "ما هي مشكلة الحضور؟" في مؤتمر غلاسكو (جامعة ستراثكلايد) ١٩٦٨، قال ديريدا إن ما من مشكلة في الحضور، وكان يشير آنئذٍ إلى بعض الأسباب التي تدفعه إلى تفكيك ميتافيزيقا الحضور. (ليونارد جاكسون).

٧.نظرية القيمة الوظيفية الموضوعية

تمثّل مسألة القيمة آخر معقل من المعاقل المناهضة للواقعية. حيث يُرى أن إقامة نظرية موضوعية في القيمة هو أمر مستحيل منطقياً إذا ما كان ذلك يعني أن تقدّم هذه النظرية أسباباً موضوعية لأحكام القيمة. فمن غير الممكن أن تقول إن ***هاملت*** مسرحية جيدة انطلاقاً من خصائص موضوعية في النصّ، أو حتى انطلاقاً من وقائع تجريبية بشأن عدد الأشخاص الذين تروق لهم. ولكنني لا أجد مجافاةً للمنطق في تأكيد ت. س. إليوت أن ***هاملت*** فاشلة فنياً، على الرغم من أعداد البشر، وربما بسبب هذه الأعداد، ممن نالت المسرحية إعجابهم لأسباب خاطئة (كما يرى إليوت). كما لاأجد مجافاةً للمنطق في قول سي. س. لويس إننا نحتاج إلى مزيد من حالات الفشل المماثل لفشل ***هاملت***، على الرغم من الغموض الذي يولّده مثل هذان الرأيان المتعارضان. حيث يبدو الأمر وكأن المرء يقول إن ***هاملت*** يمكن أن تمثّل في الوقت ذاته، فشلاً وإخفاقاً من وجهة نظر أولى ونجاحاً باهراً من وجهة نظر أخرى، وإنَّ وجهتي النظر هاتين لا تلغيان مشروعية واحدتهما الأخرى. والسؤال، إذاً، أليس هذا في جوهره ما يُقْصَد بالقول إن أحكام القيمة ذاتية محض في طابعها؟

ربما كان الرأي الأشدّ إثارة للدهشة من بين الآراء التي أطلقتُها في هذا الفصل ما أراه من أن أحكام القيمة ينبغي أن تُرى على أنها موضوعية في جوهرها، وأنها تستمدّ موضوعيتها ليس من الخصائص، أو البنى الداخلية بل من الكيفية التي تُؤدَّى بها وظائف معينة أداءً حسناً، فالأشياء أو الموضوعات الثقافية المعقّدة تؤدي وظائف كثيرة مختلفة؛ وهذا هو السبب الذي يمكّننا من أن نقول إنها جيدة، وسيئة، في خليط معقد من الطرائق. والمسألة ليست مسألة أناس مختلفين يطلقون أحكاماً مختلفة، مشروعةً، بشأن الشيء ذاته؛ بل مسألة أناس مختلفين، أو حتى مسألة شخص واحد، يطلقون أحكاماً صائبة أو خاطئة بشأن مجموعة من الوظائف المختلفة، وربما المشروعة على نحو متكافئ. وأنا أستمدّ سجالي هذا من مبدأ الواقعية الموضوعية العام. حيث يمكن أن نصف العالم، على أساس تجريبي، بأنه يشتمل على كيانات وبنى موضوعية؛ وأنَّ لأجزائه **وظائف** يمكن أن نصفها وصفاً موضوعياً. ومن هذا ما يشتمل عليه وصف نظامٍ اقتصادي ما من أوصاف وظيفية كثيرة ليست إسقاطاً لقيم الشخص الواصف بأي معنى من المعاني.

والحال أنه ما إن تتوفر التوصيفات الوظيفية حتى تتوفّر لغة القيم. وهذا يعني أننا حين نستطيع أن نصف شيئاً بأن له وظيفة - سواء كان سكيناً أو خرطوم فيل- نستطيع أيضاً أن نصفه بأنه جيد أو سيئ فيما يختّص بتلك الوظيفة بالمقارنة مع كيانات أخرى. وعلاوة على ذلك، فإن مثل هذا الوصف يمكن أن يكون صائباً أو خاطئاً بصورة موضوعية. وبذلك يكون لدينا أساس لنظرية موضوعية في القيم، يمكن تطبيقها حتى على عالم الحيوان، وبصورة مستقلة عن مسائل المعنى الإنساني.

يشتمل نقاش قيمة عملٍ فني على وظائف مبنيّة اجتماعياً وتاريخياً ذات تعقيد عظيم؛ لكن منطق القيمة يبدو على أنه هو ذاته. فسكينٌ ما تكون جيدةً إنْ كانت تقطع جيداً كائناً ما كان الشيء الذي صُمِّمَت كي تقطعه. ولكن ما الذي يجعل ***هاملت*** مسرحية جيدة؟ إنه لمن السهل أن نقول إنها تؤدي جيداً كل ما تنطوي عليه مسرحية من وظائف؛ غير أن من الصعب تحديد ما هي هذه الوظائف، بل ما هي في ثقافة محددة، في مرحلة محددة، وربما في طبقة محددة، أو بالنسبة لجماعة محددة من البشر. فإذا ما استطاع المرء أن يحدد وظائف المسرحية، فسوف يكون حكم القيمة موضوعياً في طابعه؛ أي أنه سيكون تقويماً للكيفية الحسنة التي تؤدي بها هذه المسرحية وظيفتها مقارنةً بمسرحياتٍ أخرى. بل ويمكن أن نجد العديد من أحكام القيمة المختلفة، والموضوعية بالمثل، التي يمكن أن تُطْلَق تبعاً لماهية الوظيفة؛ إن كانت تتمثّل في تقديم ضربٍ من التسلية السهلة غير المتطلّبة (التي قد تكون غاية تتفوق فيها ***مصيدة الفئران*** على ***أوديب ملكاً***) أم في تطهير الروح بالتُّقى والرهبة.

وما يجعل الأمور أصعب هو أن الوظائف التي تُعْتَبر ملائمةً لمسرحيةٍ ليست موضع اتفاق، بل هي محلّ خلافٍ وصراعٍ ينطوي على مسائل سياسية وأخلاقية ودينية على الأقلّ؛ وهو صراع قد يحدث حتى داخل عقل الفرد الواحد. ففي كلّ حكم من أحكام القيمة يُطْلَق على عمل أدبي، ثمة نمطان من الحكم يُطْلَقان معاً؛ هما كيف يؤدّي هذا العمل وظيفته، وما إذا كان من الواجب تأدية تلك الوظيفة. ولا يمكن التمييز بين الأحكام الجمالية من جهة والأحكام الأخلاقية والسياسية والدينية من جهة أخرى إلا بقدر ما يمكن فصل هذين النمطين من الحكم بالتحليل.

ولا شك أن عملية الفصل هذه قد تكون بالغة الصعوبة. فمن الممكن للمرء أن يخرج من مسرحية هزلية ناجحة تماماً وهو يشعر بأنه قد أهدر أمسيةً كان بمقدوره أن يقضيها بصورة أفضل في مسرحية جدّية، ولو كانت أقل فعاليةً من حيث وظيفتها. فهل هذا حكم أخلاقي أم جمالي؟ كما يمكن للمرء أن يخرج مكتئباً من مسرحية جدّية قليلة الفعالية والأثر متمنياً لو أنها كانت مسرحية هزلية. وفي هذا الإطلاق لعنان الذاتية، ثمة إطلاق لعدد كبير من الأحكام الصعبة، إنما الموضوعية. أحكامٌ تتعلق بالغاية الفنية التي تتوخّاها المسرحية المعنية، وتتعلّق بالتالي بالوظائف التي قُصِدَ من المسرحية أن تؤدّيها، كما تتعلق بنجاحها النسبي. ومثل هذه الأحكام هي نسبية على الدوام لدى جمهور مثالي محدد؛ لكن ذلك لا يحول بينها وبين أن تكون موضوعيةً. ومن الواضح أن ذلك يفضي بالنظرية التي تتناول العناصر الموضوعية في أحكام القيمة لأن تكون نظريةً بالغة التعقيد. وهذا الفصل ليس بالمكان المناسب لإطلاق مثل هذه النظرية في تشعّباتها جميعاً. فما يهمّني هنا، كما في الكتاب كله، هو السجالات المتعلقة بهذا الأمر والتي برزت من الحَدَث البنيوي أو خلاله. بيد أنني لاأجد ضرراً في القول إن موقفي هو موقف الواقعية الموضوعية في ما يتعلق بوجود الأعمال الفنية، وموقف الوظيفية الموضوعية، المتكيّفة تاريخياً، فيما يتعلق بقيمة هذه الأعمال. وما آمله هو أن يكون معاني هذه المصطلحات، والدعاوى الدقيقة التي أطلقتُها، قد غدت واضحة.

٨. غاية الفهم البشري غير العلمية

يبقى، في النهاية، أنّ ثمة نمطاً آخر من السجال، أقلّ رصانة وتعقيداً، يقف في مواجهة النظريات الميكانيكية والبنيوية في العلوم الإنسانية. وما يراه هذا النمط هو أننا لانريد للدراسة الإنسانية أن تكون علوماً. وأننا حين نقرأ كتاباً لا نفكر بالتفسير والتنبؤ وإنما بالفهم. فقراءة كتاب تختلف عن صياغة نظرية علمية، وهي أشبه بالحديث مع صديق. والغِرار العام الذي ينبغي أن تسير عليه الدراسات الإنسانية هو قراءة الأدب لا القيام بالبحث العلمي، والسعي وراء الفهم لا التفسير، والتمكّن من شيفرة رمزية بغية الاتصال والتواصل لا استخدام نظرية من أجل التنبؤ بالسيرورات الطبيعية والسيطرة عليها.

ومن الواضح أننا لا نستطيع أن ننبذ هذا الرأي بحجة أنه تقرير واقعة زائف فيما يتعلّق بالعالم البشري؛ فهو بالأحرى، ضرب من الاختيار العمد لغايةٍ مختلفة متوخّاة من دراسة هذا العالم. ومثل هذه الدراسات قد تكون بالغة الجدّية، شأن الحديث إلى صديق والذي قد يكون جدّياً إلى أبعد حد، لكنها لا تحتاج لأن تكون دراساتٍ نظرية. وإحدى النتائج التي يمكن أن تترتّب على إدراكنا هذا الأمر ليست أن علينا أن نطور ضروباً جديدة من النظريات في العلوم الإنسانية، وإنما ألاّ نطور أيّ نظريات، وأن نهجر وضع النظريات وإقامتها هجراناً مطلقاً. وهذا الموقف هو الموقف الذي اتّخذه نقّاد الأدب الإنجليز المحدثين بصورة عامة. فقد اختاروا تركيز دأبهم على تقديم قراءات ذكية ومتفوقة لأعمال أدبية معينة دون رغبة في التنظير لمناهج هذه القراءات وإجراءاتها الخاصة. وغالباً ما يُذْكَر ليفيس كمثال على هذا الموقف، إلا أنه لم يكن كذلك. فقد قدّم ليفيس دفاعاً نظرياً عن موقفه، وذلك في مقالته "النقد الأدبي والفلسفة"، والتي أُعيد نشرها في كتابه *المسعى المشترك* (ليفيس١٩٥٢). وهذا ما يجعل منه منظّراً كبيراً لمعسكر مناهضة النظرية.

والحقّ أن الموقف المناهض للنظرية ليس بالموقف المهلهل أو الضعيف الذي يتعذّر الدفاع عنه، شرط أن يقتصر في مايدّعيه على أن النشاط النقدي الأدبي ليس هو التنظير بل يختلف عنه، وأن التنظير ليس شرطاً ضرورياً للنشاط النقدي. ففي النهاية، ثمة وَفْرٌ من النشاطات التي يمكن أن نقوم بها دون أن نمتلك القدرة على تحليلها أيَّ تحليل جدّي، كركوب دراجة، أو السير في الغرفة، وهما مثلان يخطران على ذهني الآن. وإذا ما عرّفنا النقد بأنه تأويل عام ومترابط للأعمال الفنية المعقدة، على نحوٍ يجد قبولاً لدى كلّ من الفنان والجمهور، فإن من الطبيعي والعادل أن نتنبأ بأننا لن نعرف لبعض الوقت القادم أيّ نظرياتٍ مُرْضِيَةٍ تتناول هذا النشاط. وأسباب ذلك مماثلةٌ لأسباب افتقارنا لأيّ نظرية علمية رصينة في التاريخ ممّا قدّمناه في الفصل الأول. فالقراءة ليست ذلك النشاط المستحيل على نحوٍ غامض كما يفترض بعض مابعد البنيويين؛ وإنما هي، عملياً، نشاط أعقد من أن تطاله أيّ نظرية من النظريات الراهنة التي تتناوله. فنحن في هذه اللحظة ليس لدينا سوى فكرة بالغة الضآلة عمّا يجري، من الناحية النفسانية، حين نطلب أن يناولنا أحد ما كوباً من القهوة، أو حين نفهم جملة بسيطة في سياقها كجملة "ركل الولد الكرة".

ملحق

مقارنة بين ترجمتيّ دو سوسور

ثمّة ترجمتان لكتاب دو سوسور *محاضرات في الألسنية العامة*. وتكمن الفروق الأساسية بين هاتين الترجمتين في الطرائق التي تمّت بها ترجمة بعض الكلمات الأساسية، ولذلك فإنني لن أعلّق إلا على ترجمة هذه الكلمات.

لقد قام واد باسكن بترجمة كتاب سوسور عام ١٩٥٩، ونُشِرَت تلك الترجمة عند McGraw Hill (وإحالتي هنا هي إلى الطبعة ذات الغلاف الورقي، والواردة في قائمة مراجع كتابنا على النحو Saussure 1916 b). وهذه الترجمة كما أرى، هي ترجمة واضحة، سلسة (على الرغم من بعض العبارات الفرنسية) وسهلة القراءة. أما ترجمة روي هاريس، ١٩٨٣، التي نُشِرَت عند Duckworth (وترد في قائمة المراجع على النحو Saussure 1916c)، فهي ترجمة أقلّ سلاسةً وأصعب قراءةً، ولكنها قد تكون أكثر سداداً بصورة عامة. ويعبّر هاريس وناشره عن ازدراء شديد لترجمة باسكن - وأعتقد انهما يفرطان في ذلك- ويتهمّانه بأنه أساء الترجمة في مواضع كثيرة. غير أن ترجمة هاريس لا تخلو من ذلك هي أيضاً. وعلى الرغم من وجود اختلافات كبرى في التفاصيل، فإن من الممكن للقارئ العودة إلى أيٍّ من الترجمتين (على الرغم مما يبدو في هذا القول من مفارقة وتناقض). وما أعنيه بذلك هو أن ثمة تبايناً في ترجمة كلمة أو كلمتين ينضاف إلى تبايناتٍ كبرى في تقدير ما اكتشفه سوسور حقيقةً. وما يهمّنا هنا بصورة أساسية هو ذلك التباين المتعلّق بالفونيمات مما سنناقشه على نحوٍ مفصَّل بعض الشيء.

المصطلحات الأساسية الأولى عند سوسور هي ***Parole, langue, langage***.

يضع باسكن مقابل ***langage*** كلمة speech، وهذا خطأ. أما هاريس فيضع مقابلاً لها كلمة language، وهذا صائب بمعنى واحد من معاني الكلمة الإنكليزية "language" هو معناها العام جداً. (أنظر الفصل الأول المقطع الثاني).

ويضع باسكن مقابل ***langue*** كلمة language. وهذا صحيح بمعنىً أخر من معاني كلمة "language" كالقول "الألمانية هي language". أما هاريس فيترجم كلمة ***langue*** بطرائق عديدة مختلفة مثل **linguistic structure** (بنية ألسنية)، و language as a structural system (اللغة بوصفها نظاماً بنيوياً)، و a language as a structural system (لغة ما بوصفها نظاماً بنيوياً). وهذه ترجمات صائبة جميعاً في سياقها، لكن استخدام مقابلات عديدة يترك أثراً سيئاً جداً هو أننا لا نتعلّم قطّ ما الذي عناه سوسور بـ ***langue*** إذ لا يمكن لنا أن نحدد تكرارات الكلمة. لكن ذلك هو أحد الدوافع الأساسية لقراءة سوسور!

يضع باسكن مقابل كلمة ***parole*** كلمة speaking. أما هاريس فيضع مقابلاً لها كلمة **speech**. وكلتاهما مقبولتان، لكنهما مضللتان بمعنىً من المعاني. فهما توحيان بأنهما ضدين لـ "writing" (الكتابة) وهو أمر لم يقصده سوسور. فكتابة رسالة بالإنجليزية والتكلّم بالإنكليزية على الهاتف كلاهما مثال على الـ ***parole*** بالـ ***langue*** الإنجليزي (أي على التكلم بلسانٍ إنجليزي). وأنا أفضّل باسكن هنا، فقد التقط ما يتّسم به الـ ***parole*** من خاصية أدائية.

ومع أنني لا أرى أن ترجمة ***langue*** بـ linguistic structure ترجمة خاطئة، إلا أنني أجدها غريبة في الحقيقة. ذلك أن العبارة السابقة هي مصطلح دقيق ترسّخ معناه عبر سبعين عاماً من تطور الألسنية، في حين أنَّ ***langue*** ليس بالمصطلح الدقيق، وقد سُكَّ كمصطلح تقنيّ في بداية تلك المرحلة. ويسري هذا الاعتراض ذاته على استخدام " linguistic performance" (الأداء الألسني) كمقابل لـ ***parole***. فعلى الرغم من أنه استخدام صائب، إلا أنه مرتبط بشومسكي على نحو وثيق جداً بحيث يصعب أن يسعد لتحويله إلى مصطلح سوسوري. ولقد قدّمتْ لي إ. جاكسون مثالاً شبيهاً بهذا وَقَعَتْ عليه أثناء بحثها في

الكلاسيكيات. فثمة عبارة لدى أفلاطون هي ***to on***، تعني حرفياً "that which is" (ذلك الذي هو كائن)، وقد ترجمها جوّيت بـ "absolute being" (كينونة مطلقة). وهو لم يكن مخطئاً في ذلك تبعاً لمثالية القرن التاسع عشر المتكّلفة، إلاأن هذه الترجمة تبدو غريبة جداً، وتقف بمثابة تعليق على النصّ الأصلي.

إن الحلّ الأمثل إذا كان المرء مهتماً بالتطبيقات البنيوية والسيميولوجية هو عدم ترجمة هذه المصطلحات مطلقاً والإبقاء عليها كما هي. وإذا ما كان المرء يقرأ البنيوية أو يكتب فيها، فإن عليه أن يحافظ على هذه المصطلحات ***language, langue, parole***، التي هي ما يستخدمه معظم الناس ويفهمونه. وباسكن، من هذه الزاوية، هو الأفضل، لأنه غالبا ما يورد الكلمة الفرنسية إلى جانب مقابلها الإنكليزي بحيث يمكن للمرء أن يتعلّمها.

غير أنّ القرار الأغرب لدى هاريس كمترجم هو قراره المتعلّق بمكوّني الـ ***sign***. فالكلمات التي استخدمها سوسور هي ***signe, signifié, signifiant***. وجمع النقاشات الإنكليزية التي تتناول أي جانب من جوانب البنيوية تسير على خطى باسكن في ترجمة هذه الكلمات على النحو:

sign, signified, signifier

وهذه الكلمات هي الآن مصطلحات تقنية إنجليزية عادية، ولم يَعُدْ مُتَاحاً لمن يريد ترجمة سوسور أن يغيّرها. ومع ذلك فإن هاريس يضع بإزائها الكلمات التالية:

Sign, Signification, Signal

ويضاف إلى هذا أن هاريس لايورد المصطلحات الفرنسية الأصلية، بخلاف باسكن الذي قدّم مقابلاتها الأساسية وأورد الأصول الفرنسية بين أقواس على نحو يفيد القارئ.

ومن المصطلحات الأخرى المهمة أيضاً ذلك المصطلح الخاص بالجزء الدالّ من كلمة، وهو بالفرنسية ***image acoustique***. والأمر المهمّ هو أن هذا الجزء الدالّ ليس صوتاً فيزيقياً، وإنما هو تمثيل نفساني لصوتٍ فيزيقي؛ أي أنه صوت كما يدركه شخص ما، أو كما يحضر في العقل. ويضع باسكن مقابل ذلك sound–image، وهي ترجمة تبدو لي دقيقة. أما هاريس فيعترض قائلاً إن هذه الترجمة توحي بصورة بصرية، بل وبشكلها المكتوب ربما، ويضع

مقابلاً هو sound-pattern. وهو مقابل لا أتفق معه كثيراً. ويبدو هنا أيضاً أن باسكن أقرب إلى الفرنسية، أما هاريس فينفر من المصطلح الفرنسي!

لا يختلف باسكن وهاريس، لله الحمد، بشأن العلاقات الـ diachronic (التزمنية) والـ synchronic (التزامنية)؛ ولا بشأن العلاقات الـ syntagmatic (العلاقات التركيبية) والـ associative (علاقات التداعي أو الإقتران). ومع ذلك، فإن هاريس يحول المصطلح الإنجليزي العادي syntagm، الذي يستخدمه باسكن، إلى syntagma. والسؤال هنا، لوأن سوسور كان قد استخدم الفكرة المقابلة الخاصة بالـ "paradigm"، أكان هاريس حولها إلى "paradigma" ؟

سوسور يفقد فونيماته!

لقد أبقيتُ الأخبار الدسمة إلى الأخر. فترجمة هاريس تُجري تغييراً جوهرياً في تاريخ الأفكار، على الرغم من أن الأمر كان قد نوقش أكثر من مرّة، من قِبَل جاكوبسون مثلاً. ويتمثّل هذا التغيير بإخراج هاريس نظرية الفونيم من رصيد سوسور. وإليكم كيف يعبّرعن قراره السياسي هذا في تقديمه الترجمة:

> *قد يكون مفيداً أن نقدّم بضع ملاحظات تتعلّق بالمشكلات التي تنطوي عليها ترجمة مصطلحات سوسور التقنية. ويتّصل بعض هذه الملاحظات بتغيّرات طرأت على استعمال هذه المصطلحات بعد سوسور. وعلى سبيل المثال، قديكون مضللاً هذه الأيام أن نترجم phonéme بكلمة phoneme، وذلك لأن مصطلح الـ phonéme يشير بين المصطلحات المقبولة الآن في الألسنية الأنجلوأمريكية إلى وحدة بنيوية، في حين يشير مصطلح الـ phonéme السوسوري إلى وحدة تنتمي إلى الـ parole (بصرف النظر عما اعتقده من قاموا بتحرير كتاب سوسور، وعلى الرغم من التعليقات الواردة في المحاضرات والتي يرى -*

صواباً أم خطأ - أنها قد تركت أثراً في إقامة نظرية الفونيمات الحديثة). وبالمثل، فإن كلمة phonologie عند سوسور لا تتوافق مع ما يُصطلح عليه هذه الأيام بـ phonology، كما لاتتوافق كلمة phonétique مع phonetics.

(هاريس ١٩٨٧، ص xiv)

إنه لقرار كارثيّ هذا الذي يتّخذه هاريس، على الرغم من ثقل الضغوط التي دفعته إلى مثل هذا القرار. والمشكلة الأساسية هنا هي أن الألسنية الحديثة تميز بين الـ phonetics - دراسة أصوات الكلام الفعليّة، إمّا كصوت (acoustic phonetics) أوكحركات في أعضاء التصويت (articulatory phonetics أو physiological phonetics)- وبين الـ phonology أو الـ phonemics، أي دراسة الأنساق الصوتية ووحدات الصوت الأصغرية الدالّة في اللغة. وبالنسبة لسوسور، فإن هذا التمييز كان تمييزاً جنينياً (استغرق تطور نظرية الفونيم تطوراً كاملاً ثلاثين عاماً) .وقد استخدم سوسور كلمة ***phonology*** ليشير إلى ما يُدْعى الآن بالـ physiological phonetics؛ لكن المنظّرين اللاحقين لم يسيروا على خطاه في ذلك.

وثمّة مقطع طويل في *المحاضرات* يتناول ما دعاهه سوسور ***phonology***، ويدعوه الألسنيون المحدثون بالـ phonetics. لكن هاريس يستخدم رخصة المترجم لكي يجعل سوسور يدعو ذلك بالـ phonetics أينما وردت، حتى حين يقول سوسور إنه يريد أن يدعوه phonology! يقول سوسور في ترجمة باسكن:

غالباً ما يُطْلَق على فيزيولوجيا الأصوات (Lautphysiologie أو Sprachsphysiologie بالألمانية) اسم phonetics (phonétique بالفرنسية، phonetik بالألمانية). أما أنا فيبدو لي أن هذه التسمية غير ملائمة. وسوف استخدم بدلاً منها phonology.

(سوسور 1916b، ص ٣٣)

أما في ترجمة هاريس فنجد :

غالباً ما يُطلَق على فيزيولوجيا الأصوات (Lautphysiologie أو Sprachsphysiologie بالألمانية) اسم "phonetics (phonétique بالفرنسية، phonetik بالألمانية، phonetics بالإنجليزية). لكن هذه التسمية ليست ملائمة. ونفضّل عليها physiological phonetics.

(سوسور c١٩١٦، ص٣٢)

ولاشكّ أنّ باسكن هو المصيب هنا. أما هاريس فيزوّر التاريخ، ويدفع سوسور إلى قول يناقض ما قاله في الحقيقة. والسبب واضح؛ فهو يخاف من أن يضيّع طلابه الفارق بين المصطلحات السوسورية والمصطلحات الحديثة، حين يقرأون هذا المقطع من *المحاضرات*. بيد أن الواجب يقتضي ألا نعلّم الطلاب الـ physiological phonetics من هذا الكتاب بأي حال من الأحوال. فهو متأخّر حوالي سبعين إلى تسعين سنة. وعمل سوسور لا يفيد اليوم سوى صنفين من البشر؛ أولئك الذين يريدون دراسة تاريخ الأفكار، وتاريخ الألسنية خاصة، وأولئك الذين يريدون دراسة التراث البنيوي. وما يحتاجه هؤلاء هو معرفة الوقائع التاريخية، كواقعة أن سوسور أراد أن يدعو "***phonology***" ذلك الفرع الذي ندعوه اليوم "phonetics". (باسكن يسجّل هذه الملاحظة في هامش).

ولكن ثمة ما هو أسوأ بعد. فقد قلت إن التمييز بين phonology وphonetics كان جنينياً لدى سوسور. وهذا واضح بصورة خاصة في تذييله الأساسي للمَدْخِل. وعنوانه "مبادئ الـ phonology" (والذي يترجمه هاريس، بالطبع، "مبادئ الـ physiological phonetics"). أمّا سبب ذلك فهو أن هذا المقطع يعود إلى محاضرات عام ١٨٩٧، حين لم يكن سوسور قد طور نظرياته اللاحقة. أما في مرحلة لاحقة من وضع هذا الكتاب، وبعد عشرة أعوام إلى خمسة عشر عاماً من حياة سوسور، فقد عثر على مبدأ الفونيم.

نقرأ في ترجمة باسكن :

... وهذا ما يصحّ بصورة أكبر على الدالّ الألسني، هذا الدالّ الذي ليس صوتياً بل معنوياً، أي ليس مؤلّفاً من جوهره الماديّ بل من الاختلافات التي تفصل صورته الصوتية عن كل الصور الصوتية الأخرى.

والمبدأ السابق هو مبدأ جدّ أساسي ينطبق على كل عنصر مادي تستخدمه اللغة، بما في ذلك الفونيمات. فكل لغة تشكّل كلماتها على أساس نظام من العناصر المصوّتة، ذلك أنّ كلّ عنصر هو وحدة محددة بوضوح وواحدٌ من بين عدد ثابت من الوحدات. وما تتميز به الفونيمات ليس خاصّيتها المحدَّدة بالإيجاب، كما يمكن للمرء أن يعتقد، وإنما واقعة أنها مميَّزة. فالفونيمات متقابلة، ونسبية، وسلبية، قبل أي شيء آخر.
(سوسور 1916b، ص ١١٨ - ١١٩)

أما عند هاريس فنجد:

ثمة اعتبارات مماثلة تربطها علاقة أوثق بالإشارات الألسنية. فالإشارات الألسنية ليست صوتيةً في جوهرها. وهي ليست فيزيقية بأي حال من الأحوال. فهي تتكوّن حصراً من الاختلافات التي تميّز هذا النسق الصوتي عن غيره.

وينطبق هذا المبدأ الأساسي على كل عنصر تستخدمه اللغة، بما في ذلك أصوات الكلام الأساسية. فكل لغة تبني كلماتها من عدد ما ثابت من الوحدات الصوتية، كل منها مميز عن غيره على نحوٍ واضح. وما يميّز هذه الوحدات ليس ما تتمتع به كل منها من خصائص محددة بالإيجاب، كما يُظَنّ، بل واقعة أنها لايمكن الخلط بينها وبين غيرها. فأصوات الكلام هي أولاً وعلى

الدوام كيانات متعارضة، نسبية، ومحددة بالسلب.

(سوسور 1916C ، ص ١١٧)

يا لسوسور المسكين! فقد كانت كلمة (***phonéme***) - التي ترجمها باسكن على نحوٍ سديد- وكان لديه التوصيف الدقيق الحديث للفونيم، والذي هو أوضح في ترجمة هاريس منه لدى باسكن. ولا عجب أن خمسة أجيال من الألسنيين كانوا قد افترضوا أن سوسور قد اكتشف الفونيم! وهاهو هاريس يذهب الآن بكلّ ذلك.

غير أن هاريس لا يبدو مرتاحاً لقراره. وهو يقدّم هامشاً محيِّراً يقول:

عند مقارنة هذا المقطع بالوصف المفصَّل لأصوات الكلام الوارد من قبل (ص ٦٣ وما بعدها) يبدو واضحاً أن نصّ المحاضرات المنشور يفتقر إلى أي تمييز دقيق ومتماسك بين الوحدات الصوتية والتصويتية. فمن الواضح أن أصوات الكلام التي نوقشت في ص٦٣ وما يليها هي عناصر لغوية - حيادية، تُوْسَم بمصطلحات فيزيولوجية [أي أنها تصويتية - ل ج]، في حين أن أصوات الكلام التي تُناقش هنا تُعَرّف من خلال تعارضها في سياق لغات محددة [أي أنها فونيمات - ل ج]. أنظر ص ١٨٠ .

(سوسور 1916c ، ص ١١٧)

ما هو واضح فعلاً هو افتقار هاريس إلى الفهم التاريخي. فاشتغال نظرية الفونيم هو بالضبط ما خلق التمييز الحديث بين الـ phonetics والـ phonology/phonemics. وإنه لمن السخف المحض أن نتوقّع من ذلك التمييز أن يعمل عمله كاملاً منذ أول لحظة ظهر فيها مفهوم الفونيم.

ويمكن القول إن هاريس يمثّل الخطأ المقابل لما ارتكبه مؤولو سوسور ما بعد البنيويين. أولئك الذين يمضون في كل اتجاه لكي ينسبوا إلى سوسور مبادئ فلسفية معقدة ومتقدّمة، الأمر الذي يبدو في عيني الألسني أمراً مستحيلاً تماماً وخالياً من أي ضرب من ضروب

التسلية. وبالمقابل، فإن هاريس يجرّد سوسور من مفهوم لافت وفاعل على نحو استثنائي، مفهوم أعتقدُ جازماً أنه قد كان لديه، بل كان واحداً من الأسباب الأساسية لشهرته.

ملاحظة على تعليق

نشر الأستاذ هاريس أيضاً تعليقاً قيماً على *المحاضرات*، هو تعليق مدرسي ينبغي أن يُقْرأ بعد قراءة النص الأصلي لا كمَدْخِلٍ إليه أو كبديل عنه. وهو يطرح في هذا التعليق إشكاليات لافتة كثيرة تتعلق بالتأويل التفصيلي من النوع الذي تميل الشروحات الشعبية (وشرحي الوارد في الفصل الأول) إلى تلخيصه، بغية إضفاء معنى عام على موقف سوسور. ويبدي هاريس شكوكاً أبعد بكثير مّما لديّ حيال تصور كل من سوسور وشومسكي للألسنية بوصفها علماً، كما يبدي ميلاً لأن يضع على مكتب سوسور كل الإشكاليات التقنية التي استغرقت إزاحة النقاب عنها سبعين سنة من الاستقصاء النظري اللاحق لسوسور. وأخشى أنني قرأت التعليق متأخراً كثيراً بحيث لم أستفد منه في متن هذا الكتاب. لكنني لا أجد فيه ما يدفعني لأن أغيّر أي شيء أساسي في تأويلي؛ وأنا أصرّ، بشكل خاص، على ملاحظاتي التي قدّمتها أعلاه بخصوص ترجمة هاريس. وبالمناسبة، فإن هاريس لا يُعنى في تعليقه بالتأويلات ما بعد البنيوية اللاحقة، والخلافية التي أُخْضِع لها سوسور، فنحن لا نجد لديه سوى ثلاث إشارات عابرة إلى بارت، وواحدة إلى ديريدا، دون أيّ إشارة إلى لاكان.

انتهى

Bibliography

Althusser, Louis 1965 (trans. Ben Brewster 1969) *For Marx* (London: Verso)

Althusser, Louis 1970 (trans. Ben Brewster) *Lenin and Philosophy* (London: Verso)

Althusser, Louis 1984 (trans. various) *Essays on Ideology* (London: Verso)

Althusser, Louis and **Balibar, Etienne** 1968 (trans. Brewster 1970) *Reading Capital* (London: Verso)

Aristotle 330 BC -? (trans. John Warrington 1956) *Metaphysics* (London: J. M. Dent & Sons)

Arvon, Henri 1970 (trans. Helen Lane 1973) *Marxist Aesthetics* (Ithaca and London: Cornell University Press)

Aune, Bruce 1986 *Metaphysics: the Elements* (Oxford: Basil Blackwell)

Austin, J. L. 1962a *How to Do Things with Words* (Oxford: OUP)

Austin, J. L. 1962b *Sense and Sensibilia* (Oxford: OUP)

Ayer, A. J. 1956 *The Problem of Knowledge* (London: Penguin)

Bachelard, Gaston 1934 (trans. Arthur Goldhammer 1984) *The New Scientific Spirit* (Boston: Beacon Press)

Bann, S. and **Bowlt, J.E.** (eds.) 1973 *Russian Formalism* (Scottish Academic Press)

Barber, Charles 1964 *The Flux of Language* (London: Allen & Unwin)

Barker, F., Hulme, P., Iverson, M. and **Loxley, D.** 1983 *The Politics of Theory* (Colchester: University of Essex Press)

Barthes, Roland 1953 (trans. Annette Lavers and Colin Smith 1967) *Writing Degree Zero* (New York: Hill & Wang)

Barthes, Roland 1953, 1972 *Le degré zéro de l'écriture* and *Nouveaux essais critiques* (Paris: Editions du Seuil)

Barthes, Roland 1954 (trans. Richard Howard 1987) *Michelet* (Oxford: Basil Blackwell)

Barthes, Roland 1954–6; 1957; 1970; (trans. Annette Lavers 1973) *Mythologies* (London: Granada)

Barthes, Roland 1957 *Mythologies* (Paris: Editions du Seuil)
Barthes, Roland 1964a (trans. Lavers and Smith 1967) *Elements of Semiology* (New York: Hill & Wang)
Barthes, Roland 1964b (trans. Richard Howard 1972) *Critical Essays* (Evanston: Northwestern University Press)
Barthes, Roland 1966 'Introduction to the Structural Analysis of Narratives' in Barthes 1977, 1982a, 1985
Barthes, Roland 1967 *Système de la mode* (Paris: Editions du Seuil)
Barthes, Roland 1970 *S/Z* (Paris: Editions du Seuil)
Barthes, Roland 1970 (trans. Miller 1974) *S/Z* (New York: Hill & Wang)
Barthes, Roland 1971a (trans. Richard Miller 1977) *Sade, Fourier, Loyola* (London: Jonathan Cape)
Barthes, Roland 1971b 'From Work to Text' in Harari 1979
Barthes, Roland 1973 (trans. Miller 1975) *The Pleasure of the Text* (New York: Hill & Wang)
Barthes, Roland 1975 (trans. Richard Howard 1977) *Roland Barthes by Roland Barthes* (New York: Hill & Wang)
Barthes, Roland 1977 (selection of essays by Stephen Heath) *Image, Music, Text* (London: Collins/Fontana)
Barthes, Roland 1979 (trans. Richard Howard) *The Eiffel Tower and other Mythologies* (New York: Hill and Wang)
Barthes, Roland 1980 (trans. Richard Howard 1981) *Camera Lucida* (London: Collins/Fontana)
Barthes, Roland 1981 (trans. Linda Coverdale 1985) *The Grain of The Voice:* Interviews 1962–1980 (London: Jonathan Cape)
Barthes, Roland 1982a (ed. Susan Sontag) *Barthes* Fontana Pocket Readers (London: Collins/Fontana)
Barthes, Roland 1982b (trans. Richard Howard) *Empire of Signs* (London: Jonathan Cape)
Barthes, Roland 1984 (trans. Richard Howard 1986) *The Rustle of Language* (Oxford: Basil Blackwell)
Barthes, Roland 1985 (trans. Richard Howard 1988) *The Semiotic Challenge (L'Aventure Sémiologique)* (Oxford: Basil Blackwell)
Belsey, Catherine 1980 *Critical Practice* (London: Methuen, New Accents)
Belsey, Catherine 1988 *John Milton: Language, Gender, Power* (Oxford: Basil Blackwell)
Bennett, Tony 1979 *Formalism and Marxism* (London: Methuen New Accents)
Benton, Ted 1984 *The Rise and Fall of Structural Marxism* (London: Macmillan)

Benvenuto, Bice and **Kennedy, Roger** 1986 *The Works of Jacques Lacan* (London: Free Association Books)
Bernstein, Basil 1971 *Class, Codes and Control* (2 vols) (London: Routledge & Kegan Paul)
Bhaskar, Roy 1986 *Scientific Realism and Human Emancipation* (London: Verso)
Biemel, Walter 1977 *Martin Heidegger: an Illustrated Study* (London: Routledge & Kegan Paul)
Blackburn, Robin (ed.) 1986 'Alternatives to Capitalism' *New Left Review* 159
Blakemore, Colin and **Greenfield, Susan** 1987 *Mindwaves: Thoughts on Intelligence, Identity, and Consciousness* (Oxford: Basil Blackwell)
Bloom, Harold 1979 'The Breaking of Form' in Hartman 1979a
Bloomfield, Brian P. (ed.) 1987 *The Question of Artificial Intelligence* (London: Croom Helm)
Bloomfield, Leonard 1933 *Language* (London: Allen & Unwin)
Bogue, Ronald 1989 *Deleuze and Guattari* (London: Routledge & Kegan Paul)
Boss, Medard 1963 *Psychoanalysis and Daseinanalysis* (New York: Basic Books)
Brecht, Bertholt 1957 (trans. 1964 John Willett) *Brecht on Theatre: The Development of an Aesthetic* (London: Methuen)
Brenkman, John 1977 'The Other and the One' in Felman 1977a
Brooks, Peter and **Felman, Shoshona** 1985 *The Lesson of Paul de Man*: Yale French Studies 69 (Yale: Yale University Press)
Burgess, Tyrrell 1972 *The Shape of Higher Education* (London: Cornmarket Press)
Burgess, Tyrrell (ed.) 1969–74 *Higher Education Review* (London: Cornmarket Press/Tyrrell Burgess Associates)
Carnap, Rudolf 1937 *The Logical Syntax of Language* (London: Routledge & Kegan Paul)
Caws, Peter 1979 *Sartre* (London: Routledge & Kegan Paul)
Chasseguet-Smirgel, Janine and **Grunberger, Béla** 1976 (trans. 1986 Claire Pajaczkowska) *Freud or Reich: Psychoanalysis and Illusion* (London: Free Association Books)
Chatman, S., Eco, U. and **Klinkenberg, J–M.** (eds.) 1979 *A Semiotic Landscape/Panorama Sémiotique* (The Hague: Mouton)
Chomsky, Noam 1956 'Three Models for the Description of Language' in Luce, Bush and Galanter 1964
Chomsky, Noam 1957 *Syntactic Structures* (The Hague: Mouton)
Chomsky, Noam and **Miller, George** 1958 'Finite State Languages' in Luce, Bush and Galanter 1964

Chomsky, Noam 1964 *Current Issues in Linguistic Theory* (The Hague: Mouton)

Chomsky, Noam 1965 *Aspects of the Theory of Syntax* (Massachusetts: The M.I.T. Press)

Chomsky, Noam 1966a *Cartesian Linguistics* (New York: Harper & Row)

Chomsky, Noam 1966b *Topics in the Theory of Generative Grammar* (The Hague: Mouton)

Chomsky, Noam and **Halle, Morris** 1968 *The Sound Pattern of English* (New York: Harper and Row)

Chomsky, Noam 1968 *Language and Mind* (New York: Harcourt Brace and World, Inc)

Chomsky, Noam 1971 (ed. J. P. B. Allen & Paul van Buren) *Chomsky: Selected Readings* (Oxford: OUP)

Chomsky, Noam 1972 *Studies on Semantics in Generative Grammar* (The Hague: Mouton)

Chomsky, Noam 1976 *Reflections on Language* (London: Temple Smith/Collins/Fontana)

Chomsky, Noam 1979a *Language and Responsibility* (Sussex: Harvester Press)

Chomsky, Noam 1979b *The Washington Connection (The Political Economy of Human Rights I)* (Nottingham: Spokesman)

Chomsky, Noam and **Herman, Edward S.** 1979 *After the Cataclysm (The Political Economy of Human Rights II)* (Nottingham: Spokesman)

Chomsky, Noam 1980 *Rules and Representations* (Oxford: Basil Blackwell)

Chomsky, Noam 1982 *The Generative Enterprise* (Dordrecht: Foris Publications)

Chomsky, Noam 1989 Interview in *Radical Philosophy* **53** Autumn 89.

Clarke, Simon 1981 *The Foundations of Structuralism* (Sussex: Harvester Press)

Clément, Catherine 1981 (trans. A. Goldhammer 1983) *The Lives and Legends of Jacques Lacan* (New York: Columbia University Press)

Cohen, Ralph (ed.) 1989 *Future Literary Theory* (London: Routledge)

Colomb, Gregory G. and **Turner, Mark** 1989 'Computers, Literary Theory, and Theory of Meaning' in Cohen 1989

Cooper, David 1967 *Psychiatry and Anti-Psychiatry* (London: Tavistock Publications)

Copleston, Frederick S. J. 1946 *A History of Philosophy: vol I: Greece and Rome* (New York: Doubleday Image Books)

Copleston, Frederick S. J. 1963 *A History of Philosophy: Vol VII Modern Philosophy II Schopenhauer to Nietzsche* (New York: Doubleday Image Books)

Cornforth, Maurice 1968 *The Open Philosophy and the Open Society* (London: Lawrence & Wishart)

Coward, Rosalind and **Ellis, John** 1977 *Language and Materialism* (London: Routledge & Kegan Paul)

Cresswell, M. J. 1973 *Logics and Languages* (London: Methuen)

Culler, Jonathan 1975 *Structuralist Poetics* (London: Routledge & Kegan Paul)

Culler, Jonathan 1976 *Saussure* (London: Collins/Fontana)

Culler, Jonathan 1981 *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction* (London: Routledge & Kegan Paul)

Culler, Jonathan 1983 *On Deconstruction* (London: Routledge & Kegan Paul)

Curry, Haskell B. 1963 *Foundations of Mathematical Logic* (New York: McGraw-Hill)

Danto, Arthur C. 1989 'Beautiful Science and the Future of Criticism' in Cohen 1989

Deleuze, Gilles and **Guattari, Felix** 1972 (trans. R. Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lane 1977) *Anti-Oedipus* (New York: Richard Seaver Viking)

Deleuze, Gilles and **Guattari, Felix** 1980 *Mille Plateaux* (Paris: Minuit)

Derrida, Jacques 1962, 2nd ed. 1974 (trans. John Leavey 1978) *Husserl's Origin of Geometry: An Introduction* (Sussex: Harvester Press)

Derrida, Jacques 1967a *Speech and Phenomena* (Evanston: Northwestern University Press)

Derrida, Jacques 1967b *Writing and Difference* (London: Routledge & Kegan Paul)

Derrida, Jacques 1967c (trans. Gayatri Spivak 1974) *Of Grammatology* (Baltimore: Johns Hopkins University Press)

Derrida, Jacques 1967d 'Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences' in Macksey and Donato 1970, and in Derrida 1967b

Derrida, Jacques 1972a (trans. B. Johnson 1981) *Dissemination* (Chicago: University of Chicago Press)

Derrida, Jacques 1972b (trans. Alan Bass 1982) *Margins of Philosophy* (Sussex: Harvester Press)

Derrida, Jacques 1972c (trans. Alan Bass 1981) *Positions* (London: The Athlone Press)

Derrida, Jacques 1977a 'Signature Event Context' *Glyph 1* (Baltimore: Johns Hopkins University Press)

Derrida, Jacques 1977b 'Limited Inc abc' Supplement to *Glyph 2* (Baltimore: Johns Hopkins University Press)

Derrida, Jacques 1978 *Spurs: Nietzsche's Styles/Eperons: Les Styles de Nietzsche* (Chicago: Phoenix)

Derrida, Jacques 1979 'Living On – Border Lines' in Hartman 1979a

Derrida, Jacques 1980 (trans. Alan Bass 1987) *The Post Card: from Socrates to Freud and Beyond* (Chicago: University of Chicago Press)

Derrida, Jacques 1984 (trans. Peggy Kamuf 1988) *The Ear of the Other* (Lincoln: University of Nebraska Press)

Derrida, Jacques 1986 *Memoires: for Paul de Man* (New York: Columbia University Press)

Derrida, Jacques 1987 (trans P. Leavey and Richard Rand) *Glas (Lincoln: University of Nebraska Press)*

Descombes, Vincent 1979 (trans. 1980 Scott-Fox and Harding) *Modern French Philosophy* (Cambridge: CUP)

Dews, Peter 1987 *Logics of Disintegration* (London: Verso)

De Gelder, Beatrice (ed.) 1982 *Knowledge and Representation* (London: Routledge & Kegan Paul)

De George, Richard T. and **De George, Fernande M.** 1972 *The Structuralists* (New York: Doubleday Anchor Books)

De Man, Paul 1979a *Allegories of Reading* (Yale: Yale University Press)

De Man, Paul 1979b 'Shelley Disfigured' in Hartman 1979a

De Man, Paul 1983 *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism* (London: Methuen)

De Man, Paul 1984 *The Rhetoric of Romanticism* (Yale: Yale Univeristy Press)

De Man, Paul 1986 *The Resistance to Theory* (Manchester: Manchester University Press)

Dowling, William C. 1984 *Jameson, Althusser, Marx – an Introduction to the Political Unconscious* (London: Methuen University Paperbacks)

Durkheim, Emile 1895 (trans. Sarah Solovay and John H. Mueller 1938) *The Rules of Sociological Method* (New York: Free Press)

Dyson-Hudson, Neville 1970 'Structure and Infra-Structure in Primitive Society' in Macksey and Donato 1970

Eagleton, Terry 1976 *Criticism and Ideology* (London: Verso)

Eagleton, Terry 1983 *Literary Theory: an Introduction* (Oxford: Basil Blackwell)

Eagleton, Terry 1984 *The Function of Criticism* (London: Verso)

Eagleton, Terry 1986 *Against the Grain* (London: Verso)
Easthope, Antony 1983 *Poetry as Discourse* (London: Methuen, New Accents)
Eco, Umberto 1976 *A Theory of Semiotics* (Bloomington: Indiana University Press)
Eliot, Thomas Stearns 1919 'Tradition and the Individual Talent' in Eliot 1951
Eliot, Thomas Stearns 1944 *Four Quartets* (London: Faber & Faber)
Eliot, Thomas Stearns 1951 *Selected Essays* (London: Faber & Faber)
Elliott, Gregory 1987 *Althusser: the Detour of Theory* (London: Verso)
Elliott, Gregory 1986 'The Odyssey of Paul Hirst' in Robin Blackburn (ed.) *New Left Review* 159 Sep/Oct 1986
Ellis, John 1989 'Doing Something Different' *London Review of Books*, 27 July 1989
Engels, Frederick 1877 (trans. Emile Burns) *On Eugen Duhring's Revolution in Science (Anti-Duhring)* (London: Martin Lawrence)
Engels, Frederick 1878 (trans. Clemens Dutt 1940) *Dialectics of Nature* (London: Lawrence & Wishart)
Engels, Frederick 1884 (trans. Alick West 1972) *The Origin of the Family, Private Property, and the State* (London: Lawrence & Wishart)
Esposito, Joseph L. 1980 *Evolutionary Metaphysics* (Ohio: Ohio University Press)
Eysenck, Hans 1985 *Decline and Fall of the Freudian Empire* (London: Penguin/Viking)
Eysenck, Hans and **Wilson, Glenn** 1973 *The Experimental Study of Freudian Theories* (London: Methuen)
Farber, Marvin 1966 *The Aims of Phenomenology* (New York: Harper Torchbooks)
Farber, Marvin 1967 *Phenomenology and Existence: Toward a Philosophy within Nature* (New York: Harper & Row)
Feigl, Herbert and **Sellars, Wilfred** (eds.) 1949 *Readings in Philosophical Analysis* (New York: Appleton Century Crofts)
Felman, Shoshona (special ed.) 1977a *Literature & Psychoanalysis: the Question of Reading: Otherwise Yale French Studies (55–6)* (Yale: Yale University Press)
Felman, Shoshona 1977b (in Felman 1977a) 'To Open the Question'
Felman, Shoshona (ed.) 1980 *Literature and Psychoanalysis: the question of reading: Otherwise* (Yale: Yale Univerity Press)
Findlay, J. N. 1958 *Hegel – A Re-examination* (London: Allen & Unwin)
Findlay, J. N. 1963 *Language, Mind, and Value* (London: Allen & Unwin)

Fischler, Claude (ed.) 1976 *Arguments 2: Marxisme; révisionnisme, méta-marxisme* (Paris: Union Générale d'Editions)

Fishman, Joshua A. (ed.) 1968 *Readings in the Sociology of Language* (The Hague: Mouton)

Fish, Stanley 1989 *Doing what comes naturally: Change, Rhetoric, etc.* (Oxford: OUP)

Flew, Antony (ed.) 1956 *Essays in Conceptual Analysis* (London: Macmillan)

Fodor, Janet Dean 1980 *Semantics: Theories of Meaning in Generative Grammar* (Cambridge: Harvard University Press)

Fodor, Jerry A. and **Katz, Jerrold J.** 1964 *The Structure of Language: Readings in the Philosophy of Language* (New Jersey: Prentice-Hall)

Foucault, Michel 1961 (trans. 1965 D. Cooper) *Madness and Civilisation* (London: Tavistock Publications)

Foucault, Michel 1963 (trans. A. M. Sheridan 1973) *The Birth of the Clinic* (London: Tavistock Publications)

Foucault, Michel 1966 (trans. 1970) *The Order of Things* (Originally *Les Mots et les Choses)* (London: Tavistock Publications)

Foucault, Michel 1969 (trans. A. M. Sheridan 1972) *The Archaeology of Knowledge* (London: Tavistock Publications)

Foucault, Michel 1975 (trans. Alan Sheridan 1977) *Discipline and Punish* (London: Penguin/Peregrine)

Foucault, Michel 1980 (ed. Colin Gordon) *Power/Knowledge – interviews, etc 1972–77* (Sussex: Harvester Press)

Foucault, Michel 1984 (selection ed. Paul Rabinow) *The Foucault Reader* (London: Penguin/Peregrine)

Frege, Gottlob 1892 'On Sense and Reference' in Frege 1952

Frege, Gottlob 1952 (trans. P. Geach and M. Black) *Philosophical Writings* (Oxford: Basil Blackwell)

Freud, Anna 1936 (trans. Baines 1937) *The Ego and the Mechanisms of Defence* (London: The Hogarth Press)

Freud, Sigmund 1900 (rev. 1908; trans. Brill 1913) *The Interpretation of Dreams* (London: Allen & Unwin)

Freud, Sigmund 1904 (trans. J. Strachey, A. Freud, A. Tyson 1960) *The Psychopathology of Everyday Life* (London: Ernest Benn Ltd)

Freud, Sigmund 1905a *Three Essays on the Theory of Sexuality* (London: The Hogarth Press)

Freud, Sigmund 1905b (trans. J. Strachey 1960) *Jokes and their Relation to the Unconscious* (London: Routledge & Kegan Paul)

Freud, Sigmund 1915–17 (trans. J. Strachey 1963) *Introductory Lectures on Psychoanalysis* (London: The Hogarth Press)

Freud, Sigmund 1933 (trans. W. J. H. Sprott) *New Introductory Lectures on Psychoanalysis* (London: The Hogarth Press)

Gadet, Françoise 1986 (trans. Gregory Elliott 1989) *Saussure and Contemporary Culture* (London: Century Hutchinson)

Galan, F. W. 1985 *Historic Structures: The Prague School Project 1928–1946* (London: Croom Helm)

Garnham, Alan 1985 *Psycholinguistics: Central Topics* (London: Methuen)

Garvin, Paul 1964 *A Prague School Reader on Esthetics, Literary Structure, & Style* (Georgetown: University School of Languages and Linguistics)

Gasché, Rodolphe 1985 'Infrastructures and Systematicity' in Sallis 1987

Geras, Norman 1983 *Marx and Human Nature: Refutation of a Legend* (London: Verso)

Grinder, John T. and **Elgin, Susette Haden** 1973 *Guide to Transformational Grammar: History, Theory, Practice* (New York: Holt Rinehart)

Guiraud, Pierre 1971 *Semiology* (London: Routledge & Kegan Paul)

Halle, Morris and **Bresnan, Joan** 1978 *Linguistic Theory and Psychological Reality* (Massachusetts: The M.I.T. Press)

Halliday, M. A. K., McIntosh, A. and **Strevens, P.** 1964 *The Linguistic Sciences and Language Teaching* (London: Longman)

Harari, Josué V. 1979 *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism* (London: Methuen)

Harland, Richard 1987 *Superstructuralism* (London: Methuen, New Accents)

Harrison, Bernard 1983 'Deconstructing Derrida' in Shaffer, 1983

Harris, Marvin 1968 *The Rise of Anthropological Theory* (New York: T. Y. Crowell)

Harris, Marvin 1975 *Cows, Pigs, Wars and Witches* (London: Collins/Fontana)

Harris, Marvin 1978 *Cannibals and Kings: the Origins of Cultures* (London: Collins)

Harris, Marvin 1980 *Cultural Materialism* (New York: Random House/Vintage Books)

Harris, Roy 1987 *Reading Saussure* (London: Duckworth)

Harris, Zellig S. 1947 *Structural Linguistics* (formerly *Methods in Structural Linguistics*) (Chicago: Phoenix)

Hartman, Geoffrey 1975 *The Fate of Reading* (Chicago: University of Chicago Press)

Hartman, Geoffrey (ed.) 1979a *Deconstruction and Criticism* (London: Routledge & Kegan Paul)

Hartman, Geoffrey 1979b 'Words, Wish, Worth: Wordsworth' in Hartman 1979a

Hartman, Geoffrey 1981 *Saving The Text: Literature/Derrida/Philosophy* (Baltimore: Johns Hopkins University Press)

Hartman, Geoffrey 1989 'The State of the Art of Criticism' in Cohen 1989

Hawkes, Terence 1977 *Structuralism and Semiotics* (London: Methuen, New Accents)

Hawking, Stephen W. 1988 *A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes* (London: Bantam Press)

Hayakawa, S. I. 1939 *Language in Thought and Action* (London: Allen & Unwin)

Heath, Stephen 1974 *Vertige du déplacement* (Paris: Fayard)

Hegel, G. W. F. 1807, 1831 (trans. Baillie 1910, rev. 1931) *The Phenomenology of Mind* (London: Allen & Unwin)

Hegel, G. W. F. 1812 (trans. Johnston & Struthers 1929) *Science of Logic* (London: Allen & Unwin)

Hegel, G. W. F. 1953 (ed. C. J. Friedrich) *The Philosophy of Hegel* (New York: Random House/Modern Library Editions)

Heidegger, Martin 1926 (trans. 1962 Macqarrie and Robinson) *Being and Time* (Oxford: Basil Blackwell)

Heidegger, Martin 1935 (trans. 1959 Ralph Manheim) An Introduction to Metaphysics (Oxford: OUP)

Heidegger, Martin 1959 (trans. Peter D. Hertz and Joan Stambaugh 1971) *On the Way to Language* (New York: Harper & Row)

Heidegger, Martin 1971 *Poetry, Language, Thought* (New York: Harper & Row)

Hilbert, D. and **Ackerman, W.** 1950 (trans. L. M. Hammond, G. Leckie, and F. Steinhardt, 1928, 1938) *Principles of Mathematical Logic* (New York: Chelsea Publishing Co)

Hillman, James 1983 *Archetypal Psychology: A Brief Account* (Dallas: Spring Publications Inc)

Hjelmslev, Louis 1943 (trans. Francis J. Whitfield 1969) *Prolegomena to a Theory of Language* (Wisconsin: Wisconsin University Press)

Hockett, Charles F. 1958 *A Course in Modern Linguistics* (New York: Macmillan)

Holenstein, Elmar 1976 'Jakobson und Husserl' in Parrett 1976

Hoy, David (ed.) 1986 *Foucault: A Critical Reader* (Oxford: Basil Blackwell)

Humboldt, Wilhelm von 1836 (trans. Peter Heath 1988) *On Language*: (Cambridge: CUP)

Husserl, Edmund 1929 (trans. Churchill 1964) *The Phenomenology of Internal Time Consciousness* (Bloomington: Indiana University Press)

Husserl, Edmund 1950 (trans. Dorion Cairns 1960) *Cartesian Meditations: an Introduction to Phenomenology* (The Hague: Martinus Nijhoff)

Husserl, Edmund 1967 (ed. Peter Koestenbaum) *The Paris Lectures* (The Hague: Martinus Nijhoff)

Husserl, Edmund 1970 (trans. David Carr 1970) *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (Illinois: Northwestern University Press)

Hymes, Dell (ed.) 1964 *Language in Culture and Society* (New York: Harper & Row)

Ingarden, Roman 1960 (2nd ed.) *Das Literarische Kunstwerk* (Tubingen) (trans. 1973; Evanston: Northwestern University Press)

Iser, Wolfgang 1976 (trans. 1978) *The Act of Reading* (London: Routledge & Kegan Paul)

Jackson, Leonard 1969 'Radical Conceptual Change and the Design of Honours Degrees' *Higher Education Review* Summer 1969, in Open University 1971, 1977

Jackson, Leonard 1971 *A Transformational Theory of Context* (unpublished thesis London)

Jackson, Leonard 1974 'The Myth of Elaborated and Restricted Code' *Higher Education Review* Spring 1974, in Open University 1977

Jackson, Leonard 1976 'Squirrel Business' *Higher Education Review* Autumn 1976

Jackson, Leonard 1982 'The Freedom of the Critic and the History of the Text' in Barker et al, 1983

Jakobson, Roman and **Tynjanov, Jurij** 1928 'Problems in the Study of Language and Literature' in De George, 1972 Jakobson 1985

Jakobson, Roman, Fant, C., Gunnar, M. and **Halle, Morris** 1951 *Preliminaries to Speech Analysis* (Massachusetts: The M.I.T. Press)

Jakobson, Roman and **Halle, Morris** 1956 *Fundamentals of Language* (The Hague: Mouton)

Jakobson, Roman 1958 'Concluding Statement: Linguistics and Poetics' in Sebeok 1960

Jakobson, Roman and **Jones, Lawrence G.** 1970 *Shakespeare's Verbal Art in Th'Expence of Spirit* (The Hague: Mouton)

Jakobson, Roman 1973 *Main Trends in the Science of Language* (London: Allen & Unwin)

Jakobson, Roman 1976 (trans. 1978 John Mepham; original lectures 1942) *Sound and Meaning* (Six Lectures on) (Sussex: Harvester Press) 1978

Jakobson, Roman and **Waugh, Linda R.** 1979 *The Sound Shape of Language* (Sussex: Harvester Press)

Jakobson, Roman and **Pomorska, Krystina** 1980 'Dialogue on Time in Language and Literature' in Jakobson 1985

Jakobson, Roman 1985 (ed. Krystina Pomorska and Stephen Rudy) *Verbal Art, Verbal Sign, Verbal Time* (Oxford: Basil Blackwell)

Jameson, Frederick 1977 'Imaginary and Symbolic in Lacan' in Felman 1977a

Jaspers, Karl 1935 (trans. William Earle) 'Kierkegard and Nietzsche' in Kaufmann 1956

Johnson, Barbara 1977 'The Frame of Reference: Poe, Lacan, Derrida' in Felman 1977a

Joos, Martin (ed.) 1957 (4th ed. 1966) *Readings in Linguistics I: The Development of Descriptive Linguistics in America 1925–56* (Chicago: University of Chicago Press)

Kant, Immanuel 1787 (trans. J. M. Meiklejohn 1854) *Critique of Pure Reason* (London: J. M. Dent)

Kant, Immanuel 1790 (trans. J. C. Meredith, 1928) *Critique of Judgement* (Oxford: OUP)

Katz, Jerrold J. and **Fodor, Jerry A.** 1963 'The Structure of a Semantic Theory' in Fodor and Katz 1964

Kaufmann, Walter (ed.) 1956 *Existentialism from Dostoyevsky to Sartre* (New York: Meridian Books)

Kneebone, G. T. 1963 *Mathematical Logic and the Foundations of Mathematics* (London: Van Nostrand)

Kockelmans, Joseph J. (ed.) 1967 *Phenomenology* (New York: Doubleday and Co., Inc)

Koestenbaum, Peter 1978 *The New Image of the Person* (Connecticut/London: Greenwood Press)

Kojève, Alexandre 1969 *Introduction to the Reading of Hegel* (New York: Basic Books)

Korzybski, Alfred 1933 *Science and Sanity* (Lancaster, Pa: Science Press Printing Co.)

Kristeva, Julia 1969a *Semeiotike: Recherches pour une sémanalyse*: Essais (Paris: Editions du Seuil)

Kristeva, Julia 1969b *Semeiotike: Recherches pour une sémanalyse*: Points Extraits (Paris: Editions du Seuil)

Kristeva, Julia 1980 *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art* (Oxford: Basil Blackwell)

Kristeva, Julia 1986 (various trans.: ed. Toril Moi) *The Kristeva Reader* (Oxford: Basil Blackwell)

Kristeva, Julia 1989 *Language: The Unknown: An Initiation into Linguistics* (Sussex: Harvester Press)

Kristeva, Julia 1971 'The Semiotic Activity' in *Signs of the Times*, (Cambridge: CUP) Reprinted *Screen Reader 2* 1981 (London: Society for Education in Film and Television)

Kristeva, Julia 1973 'The System and the Speaking Subject' *Times Literary Supplement* 12 Oct 1973, Sebeok 1975, Kristeva 1986

Kurzweil, Edith 1980 *The Age of Structuralism* (New York: Columbia)

Kwant, Remy C. 1966 *From Phenomenology to Metaphysics* (on Merleau-Ponty) (Duquesne University Press)

Labov, William 'The Logic of Non-Standard English' in Williams 1970

Lacan, Jacques 1953–4 (published 1975 France; trans. J. Forrester 1988) *The Seminar of Jacques Lacan*, Book 1, 1953–4 (Cambridge: CUP)

Lacan, Jacques 1954–5 (published 1978 France; trans. S. Tomaselli 1988) *The Seminar of Jacques Lacan*, Book II (Cambridge: CUP)

Lacan, Jacques 1959 (trans. in Felman 1977a) 'Desire and the Interpretation of Desire in Hamlet' *Yale French Studies (55–6)*

Lacan, Jacques 1966 (trans. Alan Sheridan; 1977) *Ecrits – A Selection* (London: Tavistock Publications)

Lacan, Jacques 1977 (trans. Alan Sheridan; originally given 1964) *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* (London: Penguin)

Lacan, Jacques and **members of Ecole Freudienne** 1982 (eds. and translator: Juliet Mitchell and Jacqueline Rose) *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the Ecole Freudienne* (London: Macmillan)

Ladefoged, Peter 1962 *Elements of Acoustic Phonetics* (Edinburgh: Oliver and Boyd)

Lakatos, Imre 1978a *Mathematics, Science and Epistemology* (Cambridge: CUP)

Lakatos, Imre 1978b *The Methodology of Scientific Research Programmes* (Cambridge: CUP)

Lakoff, George and **Johnson, Mark** 1980 *Metaphors We Live By* (Chicago: University of Chicago Press)

Lakoff, George 1987 *Women, Fire and Dangerous Things* (Chicago: University of Chicago Press)

Laplanche, J. and **Pontalis, J–B.** 1973 (trans. 1980) *The Language of Psychoanalysis* (London: The Hogarth Press)

Laruelle, Francois 1986 *Les Philosophies de la différence: introduction critique* (Paris: Presses Universitaires de France)

Lavers, Annette 1982 *Roland Barthes: Structuralism and After* (London: Methuen)

Leach, Edmund 1970 *Lévi-Strauss* (London: Collins/Fontana)

Leavis, F. R. 1932 *New Bearings in English Poetry* (London: Chatto and Windus)

Leavis, F. R. 1952 *The Common Pursuit* (London: Chatto & Windus)

Leavis, F. R. 1937 'Literary Criticism and Philosophy' in Leavis 1952

Lecercle, Jean-Jacques 1985 *Philosophy through the Looking Glass* (London: Hutchinson)

Lehmann, Winifred 1967 *A Reader in Nineteenth Century Historical Indo-European Linguistics* (Bloomington: Indiana University Press)

Lemaire, Anika 1970 (trans. David Macey 1977) *Jacques Lacan* (London: Routledge & Kegan Paul)

Lenin, V. I. 1908 *Materialism and Empirio-Criticism* (Collected Works 14) (London: Lawrence & Wishart)

Lenin, V. I. 1961 *Philosophical Notebooks* (Collected Works 38) (London: Lawrence & Wishart)

Lenneberg, Eric H. 1964 *New Directions in the Study of Language* (Massachusetts: The M.I.T. Press)

Lenneberg, Eric H. 1967 *Biological Foundations of Language* (New York: John Wiley)

Lentricchia, Frank 1980 *After the New Criticism* (Chicago: University of Chicago Press)

Lentricchia, Frank 1983 *Criticism and Social Change* (Chicago: University of Chicago Press)

Lévesque, Claude 1978 *L'étrangeté du texte* (Paris: Union Générale d'Editions)

Levinson, Stephen C. 1983 *Pragmatics* (Cambridge: CUP)

Lévi-Strauss, Claude 1949 (2nd ed. 1967; trans. R. Needham 1969) *The Elementary Structures of Kinship* (London: Eyre and Spottiswoode)

Lévi-Strauss, Claude 1958 (trans. Claire Jacobson etc. 1963) *Structural Anthropology* Vol I (London: Penguin/New York: Basic Books)

Lévi-Strauss, Claude 1960 (trans. Ortner 1967) *The Scope of Anthropology* (London: Jonathan Cape)

Lévi-Strauss, Claude 1962a (trans. R. Needham 1963) *Totemism* (London: Penguin)

Lévi-Strauss, Claude 1962b (trans. 1966) *The Savage Mind* (London: Weidenfeld & Nicolson)

Lévi-Strauss, Claude 1968 (trans. 1978 John and Doreen Weightman) *Introduction to a Science of Mythology: 1.The Raw and the Cooked. 2.From Honey to Ashes. 3.The Origin of Table Manners. 4.The Naked Man.* (London: Jonathan Cape)

Lévi-Strauss, Claude 1976 *Structural Anthropology* Vol 2 .(London: Penguin)

Lewin, Roger 1987 *Bones of Contention* (New York: Simon and Schuster)

Lewis, C. S. 1942 *A Preface to Paradise Lost* (Oxford: OUP)

Lewis, C. S. 1954 *Oxford History of English Literature vol 3: English Literature in the Sixteenth Century, excluding Drama* (Oxford: OUP)

Lieberman, P. 1975 *On the Origins of Language* (New York and London)

Lieberman, P. et al 1972 'Phonetic Ability and Related Anatomy' *American Anthropologist*

Lieberman, P. 'Towards a Unified Linguistic Theory' *Linguistic Inquiry*, **1**, 307–22

Linsky, Leonard (ed.) 1952 *Semantics and the Philosophy of Language* (Urbana: University of Illinois Press)

Locke, John 1689 *An Essay Concerning Human Understanding* (London)

Lodge, D. (ed.) 1972 *20th Century Literary Criticism* (London: Longman)

Lodge, D. (ed.) 1988 *Modern Criticism and Theory* (London: Longman)

Luce, R. D., Bush, R. B. and **Galanter, E.** 1963 *Handbook of Mathematical Psychology vol II* (New York: John Wiley)

Luce, R. D., Bush, R. B. and **Galanter, E.** 1964 *Readings in Mathematical Psychology vol II* (New York: John Wiley)

Lyons, John 1981 *Language, Meaning, and Context* (London: Collins/Fontana)

McCabe, Colin (ed.) 1981 *The Talking Cure: Essays in Psychoanalysis and Language* (London: Macmillan)

Macdonell, Diane 1986 *Theories of Discourse* (Oxford: Basil Blackwell)

Macherey, Pierre 1966 (trans. Geoffrey Wall 1978) *A Theory of Literary Production* (London: Routledge & Kegan Paul)

Mackinnon, D. M. 1974 *The Problem of Metaphysics* (Cambridge: CUP)

Macksey, Richard and **Donato, Eugenio** 1970 *The Languages of Criticism and the Sciences of Man: the Structuralist Controversy* (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press)

Mahaffy, John P. and **Bernard, John H.** 1889 *Kant's Critical Philosophy for English Readers* (London: Macmillan)

Malcolm, Janet 1982 *Psychoanalysis: the Impossible Profession* (London: Pan Books)

Malcolm, Janet 1984 *In the Freud Archives* (London: Jonathan Cape)

Malmberg, Bertil 1983 *L'analyse du language au XXe siècle: théories et méthodes* (Paris: Presses Universitaire de France)

Margolis, Joseph 1986 *Pragmatism without Foundations* (Oxford: Basil Blackwell)

Martinet, André and **Weinreich, Uriel** 1954 *WORD: Linguistics Today* (Columbia: Columbia University Press)

Marx, Karl 1840s – 1859 (trans. Rodney Livingstone and Greg Benton; intro. Colletti) *Early Writings* (London: Penguin)

Marx, Karl 1844 (trans. Martin Milligan 1959) *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* (Moscow: Progress Publishers)

Marx, Karl 1847 (trans. 1963) *The Poverty of Philosophy* (New York: International Publishers)

Marx, Karl 1859a (trans. 1976 Ben Fowles) *Capital Vol I* (London: Penguin)

Marx, Karl 1859b (trans. Moore and Aveling, ed. Engels, Untermann 1906) *Capital: A Critique of Political Economy* (New York: The Modern Library)

Marx, Karl and **Engels, Frederick** 1840s–90s (ed.) Lewis S. Feuer *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy* (London: Collins/Fontana)

Marx, Karl and **Engels, Frederick** 1965 *The German Ideology* (London: Lawrence & Wishart)

Marx, Karl and **Engels, Frederick** 1848 (trans. Samuel Moore 1888) *Manifesto of the Communist Party* (Moscow: Progress Publishers)

Matejka, L. and **Pomorska, J.** 1971 *Readings in Russian poetics: formalist and structuralist views* (Massachusetts: The M.I.T.Press)

Mays, Wolfe and **Brown, S. C.** 1972 *Linguistic Analysis and Phenomenology* (London: Macmillan)

McCawley, James D. 1981 *Everything that Linguists have Always Wanted to Know about Logic* (Oxford: Basil Blackwell)

McTaggart, John 1910 *A Commentary on Hegel's Logic* (New York: Russell and Russell)

Mepham, John and **Ruben, David-Hillel** (eds.) 1979 *Issues in Marxist Philosophy: 2 Materialism* (Sussex: Harvester Press)

Merleau-Ponty, M. 1955 *Adventures of the Dialectic* (London: Heinemann)

Merquior, J. G. 1986 *From Prague to Paris* (London: Verso)

Miller, J. Hillis 1979 'The Critic as Host' in Hartman 1979a

Miller, J. Hillis 1989 'The Function of Literary Theory at the Present Time' in Cohen 1989

Mohrmann, C., Sommerfelt, A. and **Whatmough, J.** 1961 *Trends in European and American Linguistics* 1960 (Utrecht: Spectrum)

Moi, Toril 1985 *Sexual/Textual Politics* (London: Methuen New Accents)

Moore, Tim 1969 *Claude Lévi-Strauss and the Cultural Sciences* (Birmingham: University of Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies)

Morris, Terence (ed.) 1969 *British Journal of Sociology: Structuralism* Vol XX 3 Sept. (London: Routledge & Kegan Paul)

Muller, John P. and **Richardson, William J.** 1982 *Lacan and Language – a Reader's Guide to Ecrits* (New York: International Universities Press)

Newmeyer, Frederick 1986 *The Politics of Linguistics* (Chicago: University of Chicago Press)

Norris, Christopher 1982 *Deconstruction – Theory and Practice* (London: Methuen New Accents)

Norris, Christopher 1984 *The Deconstructive Turn – Essays in the Rhetoric of Philosophy* (London: Methuen University Paperbacks)

Norris, Christopher 1985 *The Contest of Faculties: Philosophy and Theory after Deconstruction* (London: Methuen University Paperbacks)

Norris, Christopher 1987 *Derrida* (London: Collins/Fontana)

Norris, Christopher 1988 *Paul de Man: Deconstruction and the Critique of Identity* (London: Routledge & Kegan Paul)

O'Malley, R. 1964 'One More Irrelevance' in Denys Thompson, ed.: *The Use of English* 1965

Open University 1971 *School and Society: a Sociological Reader* (London: Routledge & Kegan Paul)

Open University 1977 *School and Society*: 2nd edition (London: Routledge & Kegan Paul)

Parkinson, G. H. R. (ed.) 1968 *The Theory of Meaning* (Oxford: OUP)

Parrett, Hermann (ed.) 1976 *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics* (Berlin and New York: de Gruyter)

Pateman, Trevor 1983 Review of Pécheux 1975 *Language, Semantics and Ideology*; in *Journal of Linguistics* **XIX** 2 Sept (Cambridge: CUP)

Pateman, Trevor 1988 Review of Newmeyer 1986 *The Politics of Linguistics*; in *Journal of Linguistics* **XXIV**, 1 (Cambridge: CUP)

Pécheux, Michel 1975 (trans. Nagpal 1982) *Language, Semantics and Ideology: Stating the Obvious* (London: Macmillan)

Peters, F. E. 1972 *The Harvest of Hellenism* (London: Allen & Unwin)

Pettit, Philip 1977 *The Concept of Structuralism: A Critical Analysis* (California: University of California Press)

Piaget, Jean 1965 (trans. Wolfe Mays 1972) *Insights and Illusions of Philosophy* (London: Routledge & Kegan Paul)

Piaget, Jean 1968 (trans. 1971 Chaninah Maschler) *Structuralism* (London: Routledge & Kegan Paul)

Piaget, Jean 1971 *Biology and Knowledge: . . Organic Regulations and Cognitive Studies* (Edinburgh: Edinburgh University Press)

Piaget, Jean and **Inhelder, Barbel** 1963 *The Early Growth of Logic: Classification and Seriation* (London: Routledge & Kegan Paul)

Pike, Kenneth L. 1967 *Language in Relation to a Unified Theory of Human Behaviour* (The Hague: Mouton)

Popper, Karl 1957 *The Poverty of Historicism* (London: Routledge & Kegan Paul)

Popper, Karl 1959 *The Logic of Scientific Discovery* (London: Hutchinson)

Popper, Karl 1963 *Conjectures and Refutations: the Growth of Scientific Knowledge* (London: Routledge & Kegan Paul)

Popper, Karl 1972 *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* (Oxford: OUP)

Popper, Karl 1974 *Unended Quest* (London: Collins/Fontana)

Pratt, Mary Louise 1977 *Toward a Speech-Act Theory of Literary Discourse* (Bloomington: Indiana University Press)

Prior, A. N. 1962 *Formal Logic* (Oxford: OUP)

Quine, Willard van Orman 1953 *From a Logical Point of View* (New York: Harper Torchbooks)

Quine, Willard van Orman 1960 *Word and Object* (Massachusetts: The M.I.T.Press)

Quine, Willard van Orman 1968 *Ontological Relativity and Other Essays* (Columbia: Columbia University Press)

Radford, Andrew 1981 *Transformational Syntax: A student's guide to the E.S.T.* (Cambrige: CUP)

Ragland-Sullivan, Ellie 1986 *Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis* (London: Croom Helm)

Raglan, Lord 1936 *The Hero* (London: Watts/Thinkers Library)

Raglan, Lord 1940 *Jocasta's Crime* (London: Watts/Thinker's Library)

Ray, William 1984 *Literary Meaning* (Oxford: Basil Blackwell)

Reichenbach, Hans 1947 *Elements of Symbolic Logic* (New York: Free Press)

Riffaterre, Michael 1978 *Semiotics of Poetry* (London: Methuen)

Robins, R. H. 1967 *A Short History of Linguistics* (London: Longman)

Robinson, Ian 1975 *The New Grammarian's Funeral* (Cambridge: CUP)

Royce, Josiah 1919 *Lectures on Modern Idealism* (Yale: Yale University Press)

Runciman, W. G. 1969 'What is Structuralism?' in Morris (ed.) 1969 *British Journal of Sociology*

Russell, Bertrand 1905 'On Denoting' in Feigl and Sellars 1949

Russell, Bertrand 1967 *Autobiography, vol 1: 1872 – 1949* (London: Allen & Unwin)

Said, Edward W. 1983 *The World, The Text, and the Critic* (London: Faber & Faber)

Sallis, John (ed.) 1987 *Deconstruction and Philosophy: the Texts of Jacques Derrida* (Chicago: University of Chicago Press)

Sapir, Edward 1921 *Language* (New York: Harcourt, Brace & World, Inc.)

Sartre, Jean-Paul 1943 (trans. Hazel Barnes) *Being and Nothingness: an essay on Phenomenological Ontology* (New York: Philosophical Library)

Sartre, Jean-Paul 1945 (trans. Philip Mairet 1948) *Existentialism and Humanism* (London: Methuen)

Sartre, Jean-Paul 1948 (trans. Bernard Frechtman 1950) *What is Literature?* (London: Methuen)

Saussure, Ferdinand de 1916a (Critical edition, Tullio de Mauro 1972) *Cours de linguistique générale* (Paris: Payot)

Saussure, Ferdinand de 1916b (trans. Wade Baskin 1959) *Course in General Linguistics* (New York: McGraw-Hill)

Saussure, Ferdinand de 1916c (trans. Roy Harris 1983) *Course in General Linguistics* (London: Duckworth)

Saussure, Ferdinand de 1967 foll. (ed. R. Engler) *Edition Critique du Cours de Linguistique Générale de F. De Saussure* (Wiesbaden: Harrassowitz)

Schacht, Richard 1983 *Nietzsche* (London: Routledge & Kegan Paul)

Schneiderman, Stuart 1980 *Returning to Freud: Clinical Psychoanalysis in the School of Lacan* (Yale: Yale University Press)

Schneiderman, Stuart 1983 *Jacques Lacan: Death of an Intellectual Hero* (Harvard: Harvard University Press)

Scholes, Robert 1985 *Textual Power: Literary Theory and the Teaching of English* (Yale: Yale University Press)

Screen Reader, 2 1981 *Cinema and Semiotics* (London: The Society for Education in Film and Television)

Scruton, Roger 1974 *Art and Imagination* (London: Methuen)

Scruton, Roger 1981 *The Politics of Culture* (Manchester: Carcanet)

Scruton, Roger 1982 *Kant* (Oxford: OUP)

Stam, James H. 1976 *Inquiries into the Origin of Language* (New York: Harper & Row)

Steinberg, Danny D. and **Jakobovits, Leon A.** 1971 *Semantics* (Cambridge: CUP)

Steiner, George 1978 *Heidegger* (London: Collins/Fontana)

Strawson, P. F. 1950 'On Referring', *Mind* 1950; in Flew 1956

Strawson, P. F. 1966 *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason* (London: Methuen)

Strawson, P. F. 1967 *Philosophical Logic* (Oxford: OUP)

Sturrock, John (ed.) 1979 *Structuralism and Since* (Oxford: Opus)

Sturrock, John 1986 *Structuralism* (London: Paladin)

Tallis, Raymond 1988 *Not Saussure: A Critique of Post-Saussurean Literary Theory* (London: Macmillan)

Tarski, Alfred 1944 'The Semantic Conception of Truth', *Philosophy and Phenomenomolical Research* **4** (1944) and in Linsky 1952

Taylor, Charles 1975 *Hegel* (Cambridge: CUP)

Thody, Philip 1977 *Roland Barthes – A Conservative Estimate* (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press)

Thompson, Denys (ed.) 1964 Summer; 1965 Spring *The Use of English* Vol XVI (London: Chatto and Windus)

Turkle, Sherry 1979 *Psychoanalytic Politics: Jacques Lacan and Freud's French Revolution* Burnett Books (London: Hutchinson/New York: Basic Books)

Tylor, E. B. 1871 *Primitive Culture* (London; J. Murray)

Tylor, E. B. 1881 *Anthropology* (2 vols) (London: Watts/Thinker's Library 2 vols 1930)

Tymieniecka, Anna-Teresa 1965 *Contributions to Logic and Methodology in Honor of J. M. Bochenski* (Amsterdam: North-Holland Publishing Co.)

Ulmer, Gregory L. 1985 *Applied Grammatology: post(e) pedagogy from Jacques Derrida . . .* (Baltimore: Johns Hopkins University Press)

Ungar, Steven 1983 *Roland Barthes: the Professor of Desire* (Lincoln: University of Nebraska Press)

Vachek, Josef 1966 *The Linguistic School of Prague* (Bloomington: Indiana University Press)

Walsh, W. H. 1963 *Metaphysics* (London: Hutchinson University Library)

Warnock, Mary 1970 *Existentialism* (Oxford: OUP)

Waterhouse, Roger 1981 *A Heidegger Critique* (Sussex: Harvester Press)

Wells, Rulon S. 1947 'De Saussure's System of Linguistics' in Joos 1957

White, Hayden 1989 'Figuring the nature of the times deceased', in Cohen 1989

Scruton, Roger 1985 *Thinkers of the New Left* (London: Longman)
Searle, John 1969 *Speech Acts: An Essay in The Philosophy of Language* (Cambridge: CUP)
Searle, John 1977 'Reiterating the Differences – a Reply to Derrida' *Glyph 1 1977*
Searle, John 1984 *Minds, Brains, and Science* (London: BBC Publications Reith Lectures 1984)
Sebeok, Thomas A. 1960 *Style in Language* (Massachusetts: The M.I.T. Press)
Sebeok, Thomas A. 1975 *The Tell-Tale Sign: A Survey of Semiotics* (Netherlands: de Ridder)
Sedat, Jacques (ed.) 1981 *Retour à Lacan* (Paris: Fayard)
Selden, Raman 1985 *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory* (Sussex: Harvester Press)
Seung, T. K. 1982 *Structuralism amd Hermeneutics* (New York: Columbia University Press)
Shaffer, E. S. 1983 *Comparative Criticism* Vol 7 (Cambridge: CUP)
Shalvey, Thomas 1975 *Claude Lévi-Strauss: Social Psychotherapy and the Collective Unconscious* (Sussex: Harvester Press)
Sheridan, Alan 1980 *Foucault: the Will to Truth* (London: Tavistock Publications)
Shukman, Anne (ed.) 1983 *Bakhtin School Papers*: Russian Poetics in Translation 10
Silverman, David and **Torode, Brian** 1980 *The Material Word: some theories of language and its limits* (London: Routledge and Kegan Paul)
Skinner, B. F. 1957 *Verbal Behavior* (New York: Appleton Century Crofts)
Smith, Joseph H. and **Kerrigan, William** (eds.) 1983 *Interpreting Lacan* (Yale: Yale University Press)
Soll, Ivan 1969 *An Introduction to Hegel's Metaphysics* (Chicago: University of Chicago Press)
Soper, Kate 1986 *Humanism and Anti-Humanism* (London: Hutchinson)
Spanos, William V. 1976 *Martin Heidegger and the Question of Literature* (Bloomington: Indiana Press)
Spanos, William V., Bove, Paul A. and **O'Hara, Daniel** 1982 *The Question of Textuality* (Bloomington: Indiana University Press)
Sperber, Dan and **Wilson, Deirdre** 1986 *Relevance: Communication and Cognition* (Oxford: Basil Blackwell)
Staal, J. F. 1965 'Reification, Quotation and Nominalisation' in Tymieniecka 1965

Whorf, Benjamin Lee 1956 *Language, Thought and Reality: selected writings* (Massachusetts: The M.I.T. Press)

Widdowson, Peter (ed.) 1982 *Re-Reading English* (London: Methuen)

Wilden, Anthony 1972 *System and Structure: Essays in Communication and Exchange* (London: Tavistock Publications)

Wilden, Anthony 1986 (Orig. 1968 as *Language of the Self Speech and Language in Psychoanalysis* (Baltimore: Johns Hopkins University Press)

Williams, Frederick (ed.) 1970 *Language and Poverty: Perspectives on a Theme* (Markham Publishing Co.)

Winner, I. P. and **Umiker-Sebok, J.** (eds.) 1979 *Semiotics of Culture* (The Hague: Mouton)

Wiseman, Mary Bittner 1989 *The Ecstasies of Roland Barthes* (London: Routledge)

Wittgenstein, Ludwig 1922 *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Routledge & Kegan Paul)

Wittgenstein, Ludwig 1953 *Philosophical Investigations* (Oxford: Basil Blackwell)

Wuthnow, R., Hunter, J. D., Bergeson, A. and **Kurzweil, E.** 1984 *Cultural Analysis* (London: Routledge & Kegan Paul)



بؤس البنيوية

كتاب في سطور

بؤس البنيوية اختيار أمثل من المترجم ثائر ديب ، لرفد الثقافة العربية بالدراسات القيمة والتي تحمل أفكاراً ونصوصاً وتحليلات ودراسات لعدد كبير من الفلاسفة والمفكرين العالميين.

نجد ذلك في كتاب بؤس البنيوية للكاتب ليونارد جاكسون، يقدم الكتاب مدخلاً لأفكار الفلاسفة ماركس- فرويد وخاصة سوسور ونقداً لها... والنقد هنا بمعنى العودة إلى أسس النظرية التاريخية والمنطقية.

وحسب تعريف بياجيه البنية هي نظام تحولات..... وتُصان البنية أو تغتني بتفاعل قوانين التحول الخاص بها...والتي لا تؤدي ولا تستخدم نتائج خارجية بالنسبة للنظام.

وبهذا فأن تصور البنية يشتمل على ثلاث أفكار: فكرة الكليه، التحول، التنظيم الذاتي.

يعود تاريخ ولادة البنيوية الأدبية الدقيقة إلى عام ١٩٢٨ حين قدم جاكوبسون وتينيانوف نظرية مفادها إن ثمة أنظمة أدبية تزامنية يمكن قياسها على اللغة قياسا دقيقاً.....

وقد طرأ على البنيوية تغييراً جديداً عندما دخلت البيئة الفلسفية الفرنسية حيث تحولت من نظرية عن اللغة والأدب والمجتمع إلى نظرية في بنية « الذات »

وفي هذا الكتاب نموذج عن اللغة البنيوية .... والطريق التي طُوِّر بها هذا النموذج أو حُرِّف....أو شُوِّه....أو رُفِضَ.... أو حُورِبَ..... أو حُوِّل إلى نقيضه. في حين نسبوا إلى سوسور مواقف معاكسة تماماً لما كان مقتنعاً به.

الناشر

دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع
سورية – دمشق هاتف: 6618303
تلفاكس: 6660915 ص . ب: 34312